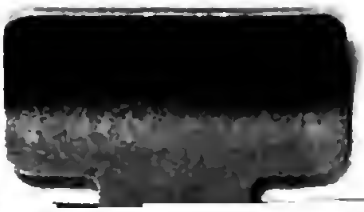
Digitized by Google

OTECA NAZ.
ittorio Emanuele III
XXIII
D
120
NAPOLI



6.

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Descartes und seine Schule.

Zweiter Theil.

Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche.

Baruch Spinoza.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1865.

„Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt."

Spinoza. Eth. finis

Inhaltsverzeichniß.

Erſtes Capitel.

Seite

Der Carteſianismus in Holland und Frankreich. Die jüngere Schule: Clauberg, de la Forge, Becker. Die Keime des Spinozismus 1

Verbreitung und Hemmungen des Carteſianismus in Holland und Frankreich 1

Die jüngere Schule 5

1. Die Richtung zu Spinoza 5
2. Clauberg (Louis de la Forge, Cordemoy) 7
3. Balthaſar Becker. Unmöglichkeit der Magie 8
4. Fortgang zu Spinoza 8

Zweites Capitel.

Der Occaſionalismus. Arnold Geulinx. Das Kriterium der menſchlichen Selbſtthätigkeit. Seele und Körper. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott. Selbſterkenntniß. Die Tugend der Demuth und die reine Betrachtung . . 11

Seite

Arnold Geulinx 11
Die occaſionaliſtiſche Metaphyſik 13
1. Die Aufgabe 13
2. Der Grundſatz zur Löſung. Das Kriterium der menſchlichen Selbſtthätigkeit 14
3. Urſache und Veranlaſſung. Causa efficiens und causa occasionalis 15
4. Der Menſch als Verbindung von Seele und Körper . 17
5. Das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper 18
6. Der Gottesbegriff 21
7. Geulinx und Spinoza 22
Die occaſionaliſtiſche Sittenlehre 23
1. Das Princip der Ethik. Die Cardinaltugenden . . . 23
2. Die höchſte Tugend und die reine Betrachtung . . . 25

Drittes Capitel.

Nicole Malebranche. Die Vereinigung von Religion und Philoſophie. Auguſtinismus und Carteſianismus 28
Aufgabe und Standpunkt 28
Leben und Charakter 31
1. Das Oratorium Jeſu 31
2. Das Oratorium und Descartes 33
3. Malebranche im Oratorium. Das Studium Descartes'. Sein Hauptwerk 35
4. Die Schriften 36
5. Polemik 38
6. Einſamkeit und Tod 39

Viertes Capitel.

Seite

Malebranche's Lehre. I. Grundlegung und Aufgabe. Der Dualismus und das Erkenntnißproblem. Der Occasionalismus. Der Gottesbegriff und die heidnische Philosophie. Der Augustinismus. Irrthum und Sünde. Wahrheit und Erleuchtung 41

Der Dualismus und das Erkenntnißproblem 41

1. Denken und Ausdehnung 41
2. Gestaltung und Bewegung. Vorstellung und Begehrung . 42
3. Die Quellen des Irrthums und der Weg zur Wahrheit . 43

Der Occasionalismus 45

1. Die Unwirksamkeit der Körper 45
2. Die Unwirksamkeit der Geister 46
3. Die Unwirksamkeit der Dinge. Die natürliche und erzeugende Ursache 47

Der Gottesbegriff im Gegensatz zur alten Philosophie . . . 49

1. Gott als alleinige Ursache 49
2. Der gefährlichste Irrthum der Alten: die Geltung der secundären Ursachen 49

Augustinische Richtung 51

1. Die göttliche Causalität 51
2. Der göttliche Wille als Weltgesetz 53
3. Der göttliche Wille und die menschliche Sünde . . . 53
4. Der Irrthum als Folge der Sünde 55
5. Die Erkenntniß als Erleuchtung 56
6. Der Gesichtspunkt zur Auffassung der ganzen Lehre . . 57

Fünftes Capitel.

Seite

Malebranche's Lehre. II. Löſung der Aufgabe. Arten und Objecte der menſchlichen Erkenntniß. Urſprung der Ideen. Die intelligible Welt in Gott. Die intelligible Ausdehnung. Die allgemeine Vernunft. Verhältniß der Dinge zu Gott. Pantheiſtiſche Richtung. Uebergang zu Spinoza 59

Die Objecte und Arten der menſchlichen Erkenntniß 59

1. Gott als Erkenntnißobject 59

2. Die Körper als Erkenntnißobject 60

3. Die Geiſter außer uns als Erkenntnißobject 60

4. Die Selbſterkenntniß 61

5. Differenz zwiſchen Malebranche und Descartes . . . 62

6. Summe 63

Der Urſprung der Ideen 64

1. Die Körper als Urſache der Ideen 65

2. Die Seele als Urſache oder Träger der Ideen . . . 66

3. Gott als Urſache oder Träger der Ideen 69

Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft . . . 71

1. Die Idee der Ausdehnung als Archetyp der Körperwelt . 71

2. Die allgemeine Vernunft 73

Verhältniß der Dinge zu Gott 74

1. Gott als der Ort der Geiſter 74

2. Gott als das allgemeinſte Weſen. Die Dinge als Participationen Gottes 76

3. Gott als das alleinige Object unſeres Erkennens und Wollens. Die Dinge als Modi Gottes 77

Die pantheiſtiſche Richtung. Uebergang zu Spinoza . . . 81

Seite

1. Der carteſianiſch-occaſionaliſtiſche Standpunkt. Der auguſtiniſch-platoniſche 81
2. Der carteſianiſche Platonismus 83
3. Der Spinozismus als letzte Folgerung 83

Sechstes Capitel.

Spinoza's geſchichtliche Stellung. Der reine Naturalismus 88

Aufgabe 88

1. Dualismus und Alleinheit 88
2. Die Dinge im Verhältniß zur göttlichen Cauſalität . . 89
3. Modus und Creatur 90
4. Schöpfung, Wille, Zwecke 91

Standpunkt 91

1. Der reine Naturalismus 91
2. Der Naturalismus und die dogmatiſche Philoſophie . . 93
3. Spinoza's ausſchließende Stellung 94
4. Die Würdigung der Nachwelt 95

Siebentes Capitel.

Spinoza's Leben und Charakter 98

Die biographiſchen Quellen (Bayle, Kortholt, Colerus, Lucas, Boullainvilliers) 98

Die portugieſiſchen Juden in Amſterdam 103

Spinoza's Familie. Seine hebräiſche Bildung 104

1. Die Eltern 104
2. Die Rabbinenſchule 105
3. Die Kabbala 106

Der Bruch mit dem Judenthum 107

1. Die Entfremdung 107

Seite

2. Die Conflicte 109
3. Der Bannfluch 112
4. Das Leben in der Verborgenheit. Aufenthaltsorte . . 115
Spinoza's philoſophiſche und lateiniſche Bildung 117
1. Das Studium Descartes' 117
2. Die lateiniſche Sprache 118
Der Verkehr mit van den Ende 119
1. Franz van den Ende 119
2. Clara Maria van den Ende 121
Spinoza's Charakter und Lebensweiſe 124
1. Unabhängigkeit und Einſamkeit 124
2. Lebenserwerb 125
3. Uneigennützigkeit 126
4. Bedürfnißloſigkeit 127
5. Stillleben 128
6. Der Ruf nach Heidelberg 129
7. Furchtloſigkeit 131
8. Ernſt und Schwermuth. Die Verwerfung der Heuchelei . 132
Der Tod Spinoza's 134
1. Das ruhige Sterben 134
2. Die falſchen Gerüchte 136
Spinoza's äußere Erſcheinung 137

Achtes Capitel.

Spinoza's Schriften, deren Entſtehung und Geſchichte. Der literariſche Zuſammenhang des Syſtems 139
Die Hemmungen der literariſchen Thätigkeit Spinoza's . . 139
1. Erwerbsarbeiten und körperliche Leiden 139

Seite

2. Die vereinſamte Stellung 140
Die Darſtellung der Principien Descartes' 143
1. Veranlaſſung der Schrift 143
2. Herausgabe. Die mathematiſche Darſtellungsweiſe . . 144
Der theologiſch-politiſche Tractat 146
1. Religion, Staat, Philoſophie 146
2. Die Apologie und der Tractat 150
3. Die Bibel als Geſchichte. Der kritiſch-hiſtoriſche Standpunkt 151
4. Die Verdammungsurtheile der Gegner (Spitzelius, Manſeveld, Blyenbergh) 154
5. Oldenburg's Bedenken 156
6. Spinoza's Autorſchaft 157
Die philoſophiſchen Werke 159
1. Der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes . . 159
2. Der politiſche Tractat 160
3. Die Ethik 161
Hinderniſſe der Herausgabe. Nachlaß 162
Die Briefe 165
Der literariſche Zuſammenhang des Syſtems 166

Neuntes Capitel.

Tractat über die Berichtigung des Verſtandes. Das religiöſe Motiv der Lehre Spinoza's. Ausgangspunkt, Ziel, Methode 168
Der ſittliche Ausgangspunkt: das Gut und die Güter . . . 168
1. Das höchſte Gut als Lebensaufgabe 168
2. Das ungewiſſe Gut und die gewiſſen Güter 170
3. Die Scheingüter des Lebens (Sinnesluſt, Reichthum, Ehre) 170
Die Wahl des Ziels 173
1. Das ungewiſſe Gut und die gewiſſen Uebel 173

Seite

2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut . . 174
3. Gott und die Liebe zu Gott. Das religiöse Leben . 176
Der Weg zum Ziele. Das Erkennen 177
1. Das Princip der Einheit 177
2. Die Erkenntniß als methodisches Denken 179
3. Das Denken nach mathematischer Methode 181

Zehntes Capitel.

Theologisch-politischer Tractat. Das Verhältniß der Religion zu Wissenschaft und Staat, der Bibel zu Religion und Wissenschaft. Der historisch-kritische Standpunkt 184
Die theologisch-politische Aufgabe 184
1. Religion und Philosophie 184
2. Die Religionsheuchelei 185
3. Religion und Staat 187
4. Theologie und Politik 188
Offenbarung und Bibel in ihrem Verhältniß zur Wissenschaft 189
1. Die Bibel als Erkenntnißgrund 189
2. Die Schrifterklärung 190
3. Der kritische Standpunkt. Der Pentateuch 192
4. Die Erwählung 194
5. Das göttliche Gesetz 198
6. Die Wunder 200
7. Die Offenbarung 201

Elftes Capitel.

Descartes' Principien in der Darstellung Spinoza's. Einheit der Welt. Zusammenhang aller Dinge. Persönlichkeit Gottes. Frei-

Seite

heit des Willens. Erkenntniß der Weltordnung 204
Die Grunddifferenz 204
Die Differenzpunkte 206
1. Die Einheit der Dinge. Gott und Natur 206
2. Die Persönlichkeit Gottes 207
3. Menschliche Willensfreiheit 208
4. Ein Irrthum Schopenhauers 211
Erkenntniß der Weltordnung 212

Zwölftes Capitel.

Spinoza's mathematische Methode in ihrer Begründung, Anwendung, Richtung . . . 215
Begründung der Methode 215
Anwendung der Methode 218
1. Die Darstellungsweise 218
2. Die Definitionen 219
3. Die Axiome 222
4. Die Propositionen und Demonstrationen 224
5. Corollarien und Scholien 228
Metaphysische Geltung der Methode 229
1. Uebereinstimmung der Weltordnung mit der mathematischen Methode 229
2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt 231
3. Die Unmöglichkeit der Freiheit 233
4. Die Unmöglichkeit der Zwecke 233
5. Die Teleologie als „asylum ignorantiae“ 235

Dreizehntes Capitel.

Der Gottesbegriff. Die göttliche Ursächlichkeit, Freiheit, Unpersönlichkeit. Freiheit

Seite

und Nothwendigkeit. Verſtand und Wille.
Die nothwendige Ordnung der Dinge . . 238
Die Urſächlichkeit Gottes 239
1. Urſache ſeiner ſelbſt oder Subſtanz 239
2. Subſtanz oder Gott 240
3. Gott als die einzige Subſtanz 240
4. Alleinheit und Cauſalität 241
5. Gott als innere Urſache aller Dinge 241
6. Gott als freie Urſache 242
Freiheit und Nothwendigkeit 244
1. Widerſpruch und Löſung 244
2. Die Ewigkeit 245
3. Die freie Nothwendigkeit 246
Die Unperſönlichkeit Gottes 249
1. Das vollkommen unbeſtimmte Weſen 249
2. Wille und Verſtand nach menſchlicher Analogie . . . 251
3. Wille und Verſtand nicht zum Weſen Gottes gehörig . 252
Die nothwendige und unwandelbare Ordnung der Dinge . . 254
1. Gott als deren Grund 254
2. Beweisgrund der göttlichen Vollkommenheit 255
3. Der göttliche Wille kein Gegengrund 256
4. Die Idee des Guten als göttliches Schickſal 257
Gott oder Natur 258
1. Der vollkommen naturaliſtiſche Gottesbegriff 258
2. Der Gottesbegriff und die mathematiſche Methode . . 260
Spinoza's Gottesbegriff im Gegenſatz zu den Religionen . . 261
1. Der Monotheismus 261
2. Der Polytheismus 262
3. Das Chriſtenthum 263
4. Vergleichung des jüdiſchen und ſpinoziſtiſchen Gottesbegriffs 265

Seite

Anhang 267

Vierzehntes Capitel.

Die Attribute Gottes. Die zahlloſen Attribute. Die formaliſtiſche und atomiſtiſche Anſicht 268

Nothwendigkeit der Attribute in Gott 268

1. Widerſpruch und Dilemma 268
2. Unmögliche Löſung. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen 270
3. Das ganze Syſtem als Gegenbeweis 272
4. Spinoza's Erklärung der Attribute als Gegenbeweis . . 273
5. Die Erkenntniß Gottes als Gegenbeweis 275
6. Die Definition Gottes als Gegenbeweis 276

Die zahlloſen Attribute in Gott 277

1. Schwierigkeit dieſes Begriffs 277
2. Erklärung aus dem Gottesbegriff 278
3. Die atomiſtiſche Auffaſſung 280
4. Die eine Subſtanz und die zahlloſen Attribute 281
5. Ein mathematiſches Beiſpiel 282
6. Erklärung der Sache 283

Fünfzehntes Capitel.

Gott als wirkende Natur. Die beſtimmten Attribute. Deren Gegenſatz und Einheit . 287

Die beſtimmten Attribute in Gott 287

1. Denken und Ausdehnung 287
2. Der Gegenſatz der beiden Attribute (die formaliſtiſche Erklärung) 289
3. Die Identität der beiden Attribute 295

Seite

Die zahlloſen und beſtimmten Attribute 297
1. Widerſpruch 297
2. Erklärung des Widerſpruchs 298
Anhang 301

Sechszehntes Capitel.

Die Modi Gottes oder die bewirkte Natur. Die unendlichen und endlichen Modi. Subſtanz und Modi. Das Verhältniß der beiden Naturen. Gott und Welt 302
Der Begriff des Modus 302
1. Das endliche Weſen 302
2. Die unendlichen und endlichen Modi 305
3. Die Beiſpiele der unendlichen Modi 307
4. Die Sätze der Ethik 308
Subſtanz und Modi 310
1. Gott als Urſache der Modi 310
2. Die Modi als Wirkungen Gottes. Die Mittelurſachen. (Emanationen?) 311
3. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur. (Natura naturata) 314
4. Die bewirkte Natur als Object der Imagination. (Erdmann) 314
Das Verhältniß der beiden Naturen 319
1. Das Problem 319
2. Die Löſung 320
3. Die falſchen Standpunkte 321
a. Der Uebergang 321
b. Der Gegenſatz 322
c. Die unmittelbare Einheit 325
Anhang 328

Siebzehntes Capitel.

Seite

Die natürliche Ordnung der Dinge. Geiſter und Körper. Die Körper. Der menſchliche Körper 329

Die Ordnung der Dinge 329

1. Der Cauſalnexus 329

2. Die Mittelurſachen 330

3. Die Zufälligkeit der Einzeldinge. Determination . . 330

Geiſter und Körper 332

1. Ideen (Geiſter-) und Körperwelt 332

2. Unterſchied beider 333

3. Einheit beider 335

Die Körperwelt 337

1. Der Cauſalnexus der Körper 337

2. Die Stufenreihe der Körper. Einfache Körper . . . 339

3. Zuſammengeſetzte Körper (Individuen) 340

4. Aggregatzuſtände 341

5. Das Individuum in ſeinen Veränderungen 342

6. Der menſchliche Körper 343

7. Der Affect und die Leidenſchaft 344

Anhang 346

Achtzehntes Capitel.

Die menſchlichen Leidenſchaften 347

Die Aufgabe 347

1. Die bisherige Sittenlehre. Descartes 347

2. Die Grundirrthümer und der richtige Standpunkt . . 348

Die Nothwendigkeit der Leidenſchaften 350

Seite

1. Der Geiſt als leidende Natur 350
2. Entgegenſetzung der Dinge 351
3. Streben nach Selbſterhaltung 352
4. Das menſchliche Streben. Der Wille 353

Die Ableitung der Leidenſchaften 354

1. Grundformen: Begierde, Freude und Trauer . . . 354
2. Liebe und Haß 355
3. Sympathie und Antipathie. Sehnſucht (Aberglaube) . 355
4. Hoffnung und Furcht 357
5. Liebe und Haß in ihren nothwendigen Folgen . . . 359
6. Nationalhaß 360
7. Zorn und Vergeltung 361
8. Neid und Schadenfreude 361
9. Mitleid und Wohlwollen 362
10. Neid und Mitleid 364
11. Die übertriebene Schätzung. Der Hochmuth . . . 365
12. Humanität und Ehrliebe. Ruhm und Hochmuth . . 366
13. Verſtärkung der Liebe. Gemüthsſchwankung . . . 367
14. Liebe und Gegenliebe. Die Eiferſucht 368
15. Eiferſucht und Geſchlechtsliebe 370
16. Der Haß als Vernichtung der Liebe 371
17. Haß und Gegenhaß 371
18. Die Liebe als Vernichtung des Haſſes 373
19. Bewunderung und Verachtung 374
20. Die Verſchiedenheit der Leidenſchaften in objectiver Rückſicht 375
21. Die Verſchiedenheit der Leidenſchaften in ſubjectiver Rückſicht 377
22. Die Vorſtellung der Freiheit als Verſtärkung der Liebe und des Haſſes. Die Reue 378

Die Claſſification der Leidenſchaften 380

Die Affecte als Actionen 381

Seite

1. Grundformen: Begierde und Freude 381
2. Tapferkeit (Seelenstärke und Großmuth) 382

Anhang 385

Neunzehntes Capitel.

Die menschliche Gesellschaft. Naturrecht. Staatsrecht. Der Staat und das Individuum . . 386

Sittenlehre und Staatslehre 386

1. Die Affectenlehre als gemeinschaftliche Grundlage . . 386
2. Verhältniß der Ethik zum politischen Tractat . . . 388
3. Die Stellung der Politik im Systeme Spinoza's . . 390

Spinoza's politischer Standpunkt 390

1. Der politische, naturalistische, mechanische Staatsbegriff . 390
2. Machiavelli, Hobbes, Spinoza 392

Das Naturrecht 395

1. Macht und Recht 395
2. Ohnmacht und Unrecht 397
3. Der Krieg Aller mit Allen 399
4. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft 401

Das Staatsrecht 402

1. Der natürliche und der bürgerliche Zustand 402
2. Die Sicherheit des Lebens als Bedingung der Selbsterhaltung 404
3. Die Grenzen des Staatsrechts 406
4. Das Recht als Gesetz 408
5. Die Staatsgewalten 409
6. Die rechtswidrigen Staatsformen 410
7. Die rechtsmäßigen Staatsformen 412
8. Die beste Staatsform 414

Der Staat und das Individuum 418

1. Der Staat als Product der Einzelnen 418

Seite

2. Die Unabhängigkeit der Einzelnen vom Staate. Sicherheit und Freiheit 421

Zwanzigſtes Capitel.

Der menſchliche Geiſt. Der menſchliche Geiſt als idea rei, idea corporis, idea mentis 424

Aufgabe 424

1. Thätigkeit und Leiden 424

2. Adäquate und inadäquate Erkenntniß 426

Der menſchliche Geiſt als Idee des menſchlichen Körpers . . 427

1. Der Geiſt als Idee eines wirklichen Dinges 427

2. Der menſchliche Geiſt als Idee eines wirklichen Dinges (Theil des unendlichen Verſtandes) 428

3. Der menſchliche Geiſt als Idee des menſchlichen Körpers 429

4. Der menſchliche Geiſt als Ideencomplex 430

5. Der menſchliche Geiſt als Idee äußerer Körper . . . 431

6. Ideenaſſociation. Gedächtniß 432

7. Der menſchliche Geiſt als Idee ſeines Körpers. Reflexive Vorſtellung 433

Der menſchliche Geiſt als Idee ſeiner ſelbſt 434

1. Die Schwierigkeit. Der vermeintliche Widerſpruch . . 434

2. Der Widerſpruch als terminologiſcher Irrthum (Erdmann) 435

3. Die Idee des Geiſtes als nothwendige Folge aus dem Begriff des Geiſtes 436

a. Der Geiſt als Modus des Denkens 437

b. Der Geiſt als idea rei 437

c. Der Geiſt als idea corporis 438

4. Die Sätze von der idea mentis 439

5. Die Wichtigkeit dieſes Begriffs. Die idea mentis gegen die ſenſualiſtiſche Auffaſſung der idea corporis . . 440

Seite

6. Die idea mentis kein allgemeines und unbeſtimmtes Selbſtbewußtſein 443
7. Der Geiſt als Erkenntnißvermögen 445

Einundzwanzigſtes Capitel.

Die menſchliche Erkenntniß. Irrthum und Wahrheit. Einbildung und Vernunft . . . 447

Die inadäquate Erkenntniß oder die Imagination 447
1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß 447
a. Die Theile des menſchlichen Körpers 448
b. Die äußeren Körper 448
c. Der menſchliche Körper 449
d. Die Affectionen des menſchlichen Körpers . . 449
e. Der menſchliche Geiſt 450
f. Die Dauer der Dinge 451
2. Die inadäquate Erkenntniß als Irrthum 452
3. Die Freiheit als Beiſpiel des Irrthums 453
4. Die Univerſalien oder Gattungsbegriffe 453
5. Die menſchliche Freiheit als Gattungsbegriff (Univerſalwille) 455
6. Die Zweckbegriffe als Gattungsbegriffe 456
7. Erklärung der falſchen Erkenntniß 458
8. Die wahre Erkenntniß als Gegentheil der falſchen . 458
9. Die Imagination als Inbegriff aller inadäquaten Ideen . 460

Die adäquate Erkenntniß 460
1. Die Möglichkeit adäquater Ideen 460
2. Die Gemeinſchaftsbegriffe. Notiones communes . . 461
3. Die Idee der Attribute und die Idee Gottes in uns . 463

Die Stufen der menſchlichen Erkenntniß 465
1. Irrthum und Wahrheit 465
2. Einbildung, Vernunft, Intuition 466
3. Die Wahrheit als „norma sui et falsi“ 468

Seite

4. Die Erkenntniß „sub specie aeternitatis“ 469
Die theoretiſche Natur des menſchlichen Geiſtes 469
Anhang 475

Zweiundzwanzigſtes Capitel.

Der menſchliche Wille. Tugend und Macht. Die menſchliche Knechtſchaft. Der Werth der Affecte 476
Einheit von Wille und Verſtand 476
1. Die falſche Willensfreiheit 476
2. Die vermeintliche Abhängigkeit der Bewegungen vom Willen 477
3. Die vermeintliche Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntniß. Descartes 478
4. Der Wille als Bejahung und Verneinung 479
5. Der determinirte Wille 481
Der Wille zur klaren Erkenntniß 482
1. Der Wille als Begierde 482
2. Die Begierde als Tugend 483
3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben 485
4. Das Gute und Schlechte 486
5. Die Erkenntniß als höchſtes Gut und höchſte Tugend . 487
6. Die Selbſterhaltung als Grundlage der Tugend . . 487
Der Werth der Affecte 489
1. Die Affecte als Motive des Handelns 489
2. Die Nothwendigkeit ſtärkſter Affecte 490
3. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtſchaft . 490
4. Die menſchliche Knechtſchaft 492
5. Die guten und ſchlechten Affecte 494

Dreiundzwanzigſtes Capitel.

Die menſchliche Freiheit. Kampf der Affecte.

Seite

Befreiung. Die Liebe Gottes. Natur und Freiheit 502
Der Gegensatz in der menschlichen Natur 502
1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen . . . 502
2. Die Nothwendigkeit des Leidens 504
3. Die Tugend des Erkennens 506
4. Die Ausschließung der Wahlfreiheit 507
5. Das Leiden als beschränktes Handeln 509
6. Die moralische oder imaginäre Freiheit 510
7. Die inadäquate Erkenntniß des Bösen. Scheinbare Widersprüche 512
Die Befreiung von den Leidenschaften 515
1. Der klare Begriff des Affects 515
2. Die Verminderung der Leidenschaften 516
3. Die befreiende Macht der Affecte 516
4. Die Macht der Vorstellungen 517
5. Der mächtigste Affect 518
Die Liebe Gottes 519
1. Die klare Erkenntniß und die Idee Gottes 519
2. Die Liebe zu Gott 521
3. Die Liebe Gottes zu sich selbst 523
4. Die Ewigkeit des menschlichen Geistes 525
5. Die Freiheit des menschlichen Geistes 528
6. Die Seligkeit des menschlichen Geistes 531
Die sittliche Freiheit im Einklange mit der menschlichen Natur 533
1. Die Bejahung der Affecte 534
2. Die Bejahung der freudigen Affecte 536
3. Die Verneinung der vergänglichen und Bejahung der ewigen Freude 537
4. Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge . . . 539
5. Die Erkenntniß als Liebe Gottes 541
6. Die Liebe Gottes als Ewigkeit des Geistes 543

Vierundzwanzigſtes Capitel.

Seite

Charakteriſtik und Kritik der Lehre Spinoza's 545

Die Grundzüge der Lehre Spinoza's 545

1. Rationalismus oder Syſtem des reinen Verſtandes . . 546

2. Rationalismus und Pantheismus 549

3. Naturalismus oder Syſtem der reinen Natur . . . 551

4. Dogmatismus oder Syſtem der reinen Cauſalität . . 553

Antitheſen gegen die Lehre Spinoza's 557

1. Skeptiſche und kritiſche Antitheſe. Bayle. Kant . . . 557

2. Myſtiſche und ſenſualiſtiſche Antitheſe. Hamann. Jacobi. Feuerbach 558

3. Antitheſe gegen den Naturalismus. Fichte 561

4. Antitheſe der natürlichen Moral. Mendelsſohn . . . 562

5. Antitheſe der Teleologie. Trendelenburg 564

Die inneren Widerſprüche des Syſtems 569

1. Gott und die Liebe Gottes 569

2. Die göttliche Cauſalität und die menſchliche Freiheit . 571

3. Gott und die Erkenntniß Gottes. Unmöglichkeit der adäquaten Erkenntniß 571

4. Der menſchliche Geiſt und die Empfindungen des Körpers. Unmöglichkeit der inadäquaten Erkenntniß 574

5. Die klare Erkenntniß im Widerſtreit mit Subſtanz und Modus 576

6. Die unklare Erkenntniß im Widerſtreit mit dem Verhältniß der Attribute 578

7. Widerſtreit zwiſchen Subſtanz und Modus. Gott und die Dinge 579

Die Löſung der Widerſprüche. Uebergang zu Leibniz . . 580

1. Die Subſtantialität der Dinge 581

2. Die Einheit des Attributs. Die vorſtellende Kraft . . 581

3. Das Princip der Individualität oder Monade . . . 582

4. Descartes. Spinoza. Leibniz 583

Erſtes Capitel.

Der Carteſianismus in Holland und Frankreich.

Die jüngere Schule: Clauberg, de la Forge, Becker. Die Keime des Spinozismus.

I.

Verbreitung und Hemmungen des Carteſianismus in Holland und Frankreich.

Jene beiden Länder, denen Descartes durch Geburt und Gaſtrecht angehört und wo er ſeine erſte und zweite Heimath gehabt hat, Frankreich und Holland, bilden den nächſten Schauplatz für die Verbreitung und Fortpflanzung der neuen Lehre. Doch ſind in beiden Ländern ſowohl die Bedingungen, die den Fortgang des Carteſianismus befördern, als die Hemmungen, die ihm bald und drohend in den Weg treten, ſehr verſchieden.

In Holland liegen die Verhältniſſe für die Verbreitung der neuen Philoſophie bei weitem günſtiger als in Frankreich. Die ſiegreich errungene politiſche Unabhängigkeit nach Außen, die freien Verfaſſungen im Innern, der proteſtantiſche Geiſt und eine Reihe neu gegründeter blühender Univerſitäten eröffnen dem aufſtrebenden Carteſianismus einen weiten und willkommenen Spielraum. Schon fünfzehn Jahre nach dem Tode des Philo-

ſophen giebt es kaum eine niederländiſche Univerſität, die nicht von dem Geiſte der neuen Lehre berührt und wiſſenſchaftlich bewegt iſt. Dagegen in dem politiſch und kirchlich centraliſirten Frankreich, bei der unbedingten Abhängigkeit der öffentlichen Lehranſtalten von der königlichen Gewalt, bei dem Einfluß, den das kirchliche Anſehen auf dieſe Gewalt ausübt, genügt ein Wort auf dem römiſchen Inder, um der Lehre Descartes' in ihrem natürlichen Heimathslande die öffentliche Laufbahn zu ſperren. Während ſich in den Niederlanden die neue Philoſophie von Univerſität zu Univerſität fortpflanzt, nimmt ſie in Frankreich ihren mehr verborgenen Weg durch die Geſellſchaft, die wiſſenſchaftlichen Cirkel, die Literatur.

Zwei einander ſelbſt entgegengeſetzte und feindliche Mächte kirchlicher Art erheben ſich in beiden Ländern gegen Descartes und ſeine Lehre. Die katholiſche Kirche, die ſich in dem Orden der Jeſuiten und in den Beſchlüſſen des tridentiner Concils gegen die Reformation ausgeprägt und abgeſchloſſen hat, wittert in der neuen Lehre proteſtantiſchen Geiſt. Und dem kirchlichen Proteſtantismus erſcheint Descartes mit ſeiner Lehre bald als atheiſtiſch bald als jeſuitiſch, ſogar als beides zugleich. Wir haben dieſen feindſeligen Eifer von beiden Seiten kennen gelernt, von der katholiſchen in dem Jeſuiten Bourdin, von der proteſtantiſchen in dem Gomariſten Voëtius. Dieſelbe Lehre, die in den Niederlanden als atheiſtiſch und jeſuitiſch bezeichnet wird, gilt in Frankreich als lutheriſch und calviniſtiſch. Dort wird Descartes mit Vanini dem „Atheiſten" verglichen und daneben von denſelben Gegnern als Jeſuit und Emiſſär der katholiſchen Kirche verdächtigt.

So entſpringt in beiden Ländern die Verfolgung der neuen Lehre hauptſächlich aus kirchlichen Motiven. In den Niederlan-

den verbietet die Synode von Dortrecht im Jahr 1656 den Gebrauch der carteſianiſchen Philoſophie in theologiſchen Schriften, Vorleſungen, Theſen. Die Delfter Beſchlüſſe vom folgenden Jahr ſetzen feſt, daß kein Anhänger dieſer Lehre Profeſſor der Theologie oder Geiſtlicher ſein dürfe. Die Obrigkeit von Utrecht verbietet im Jahr 1676 den Carteſianismus in allen öffentlichen und privaten Vorleſungen. Es fehlt auch nicht an Solchen, die, wie Heidanus und Balthaſar Becker, um dieſer Lehre willen ihre Aemter verlieren.

Um dieſelbe Zeit beginnt in Frankreich unter dem Anſehen der königlichen Gewalt die feindliche Haltung gegen die Lehre Descartes', die in den Jahren von 1675—1690 mit ſteigender Heftigkeit bis in die geſellſchaftlichen Kreiſe hinein verfolgt wird. Seit dem Discours und den Meditationen hatte Descartes in Frankreich eine Menge Bewunderer gefunden. Alle Welt redet von dem großen Philoſophen, der ſeine neuen und tiefen Gedanken ſo unvergleichlich klar und feſſelnd darzuſtellen weiß, daß ihm ſeine Sprache und Schreibart zugleich den Ruhm einträgt, einer der erſten Schriftſteller Frankreichs zu ſein. Die geiſtreichen Cirkel von Paris, auch die weiblichen, werden von dieſer Erſcheinung ergriffen; und der Carteſianismus gilt in der Hauptſtadt der Mode eine Zeitlang als das modernſte Object der geſellſchaftlichen Unterhaltung. Ein Wort, das Frau von Sévigné ihrer Tochter ſchreibt, die ganz in den carteſianiſchen Intereſſen lebt, beleuchtet ſehr bezeichnend dieſe geſellſchaftliche Geltung der neuen Philoſophie. „Corbinelli und Lamouſſe haben es unternommen, mich in die Lehre Descartes' einzuführen. Ich will dieſe Wiſſenſchaft lernen etwa wie L'hombre, nicht um ſelbſt zu ſpielen, ſondern um ſpielen zu ſehen." Eine Philoſophie, die Modeſache wird, noch dazu weibliche, hat etwas, das unwillkürlich die Satyre herausfordert.

So ſcherzte über dieſe carteſianiſche Mode der Pater Daniel in ſeiner Schrift: „voyage du monde de Descartes“. So verſpottete Molière die Carteſianerinnen in ſeinem Luſtſpiel: „femmes savantes“.

Indeſſen änderte ſich die Stimmung in Frankreich. Nachdem die Werke Descartes' auf dem kirchlichen Inder der verbotenen Bücher erſchienen waren (1663), wurde die Verfolgung Mode. Ein königlicher Befehl vom Jahr 1671 verbietet der Univerſität Paris die Lehre Descartes'. Das Verbot geht durch die Hand des Erzbiſchofs. Ein ähnlicher Befehl kommt unmittelbar durch den König an die Univerſität Angers, die ſogleich dienſtbefliſſen die Philoſophie überhaupt unter Cenſur ſtellt. Das Parlament will dieſer Maßregel der Univerſität entgegentreten, aber ein königliches Decret ſchlägt den Widerſtand des Parlaments nieder (1675). Jetzt beginnt der Name Carteſianer in Frankreich verdächtig und gefährlich zu werden. Jede Theilnahme an der neuen Philoſophie, jede öffentliche Kundgebung dieſer Theilnahme, ſelbſt in geſellſchaftlichen Kreiſen, wird von oben her mit Argwohn und Mißtrauen betrachtet. Die Fortbildung der carteſianiſchen Lehre bedarf einen kühnen, rückſichtsloſen, kirchlich unabhängigen Geiſt. Gerade einer ſolchen Entwicklung ſtehen in Frankreich die mächtigſten Hinderniſſe entgegen und bei weitem größere als in Holland. Daher bleiben die Niederlande der Hauptſchauplatz der Schule Descartes'. In Frankreich konnte es die Schule nur bis zu einem Malebranche bringen; in Holland brachte ſie es zu einem Spinoza*).

*) Vgl. Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier (1854). Vol. I. chap. 20.

II.

Die jüngere Schule.

1. Die Richtung zu Spinoza.

In der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts finden wir die carteſianiſche Philoſophie faſt auf ſämmtlichen Univerſitäten der Niederlande: in Utrecht, Leyden, Gröningen, Franeker, Nimwegen, Duisburg, Löwen. Die Schule beginnt in Utrecht mit Reneri und Regius; ſie verpflanzt ſich nach Leyden durch Raey (einen Schüler des Regius), Heereboord, Heidanus; ſie findet zu Gröningen in Tobias André eine tüchtige, polemiſch rüſtige Kraft und in Amerpool einen bibliſchen Apologeten gegen die Angriffe der Theologen.

Dieſe ältere Schule wirkt verbreitend und propagandiſtiſch. Die jüngere, die aus ihr hervorgeht, wirkt ſchon fortbildend in einem Geiſte, der ſich dem Spinozismus nähert. Von der jüngeren Schule nenne ich beſonders dieſe drei: Clauberg, der ſeine Studien in Gröningen und Leyden macht; Balthaſar Becker, der in Gröningen und Franeker die Lehre Descartes' kennen lernt, und Arnold Geulinx, der unter dem Schutz und Anſehen des Heidanus in Leyden als Lehrer auftritt. Dieſe jüngere holländiſche Schule bildet den Uebergang von Descartes zu Spinoza. Noch ſteht die Lehre Descartes' in ungeſchwächtem Anſehen; auch dieſes zweite Geſchlecht der Carteſianer fühlt ſich von dem Meiſter noch durchaus abhängig und mit den Grundlagen ſeiner Lehre in vollem Einklang. So läßt Clauberg in der Reihenfolge ſeiner Autoritäten die Bibel den erſten, Descartes den zweiten, Jean de Raey, ſeinen Lehrer in der carteſianiſchen Philoſophie, den dritten Rang einnehmen. So läßt Balthaſar Becker

in der Philoſophie keine andere Macht gelten als die Vernunft und als Vernunftlehre keine andere Philoſophie als den reinen Carteſianismus.

Indeſſen entwickelt ſich hier die Lehre Descartes' in einer Richtung, die unwillkürlich den Begriff Gottes als der einen und einzigen Subſtanz in den Vordergrund rückt und damit dem Spinozismus zuſtrebt. In demſelben Maße nämlich, als die endlichen Dinge, die Geiſter und Körper, aufhören als Subſtanzen zu gelten, in demſelben Maße gilt Gott als die alleinige Subſtanz. Je weniger aber den endlichen Dingen ſelbſtändige Wirkſamkeit zugeſchrieben wird, um ſo weniger Anſpruch haben ſie auf ſelbſtändige Weſenheit oder Subſtantialität. Setzen wir nun, daß in der folgerichtigen Entwicklung der carteſianiſchen Lehre ein Standpunkt ſich ausbildet, der den Geiſtern in Rückſicht auf die Körper und ebenſo den Körpern in Rückſicht auf die Geiſter jede natürliche Wirkſamkeit oder jeden unmittelbaren Cauſaleinfluß abſprechen muß, ſo folgt nothwendig, daß die Wirkſamkeit, die in der That die Geiſter mit den Körpern verbindet, Gott als alleiniger Urſache zufällt. Alſo ſind in dieſer Rückſicht Gott gegenüber ſowohl die Geiſter als die Körper d. h. alle endlichen Dinge nicht ſelbſtthätige und ſubſtantielle, ſondern ohnmächtige, paſſive, abhängige Weſen, die nicht eigene Cauſalität haben, ſondern nur Träger oder Inſtrumente göttlicher Thätigkeit ſind. Kurz geſagt: die Geiſter und Körper ſind in ihrer gegenſeitigen Verbindung und Wirkſamkeit Gott gegenüber nicht Subſtanzen, ſondern Modi.

So weit führt die occaſionaliſtiſche Theorie, welche vorzugsweiſe die niederländiſchen Carteſianer ausbilden. Man ſieht, wie nah dieſer Standpunkt ſchon den Spinozismus berührt. Wenn die endlichen Dinge nicht bloß in Rückſicht auf das Verhältniß

zwiſchen Seele und Körper, ſondern in jeder Rückſicht für bloße Modi gelten, ſo trifft dieſe erweiterte und unbedingte Faſſung der occaſionaliſtiſchen Begriffe genau den Mittelpunkt der Lehre Spinoza's*).

2. Clauberg.

(Louis de la Forge. Cordemoy.)

Den Uebergang von dem altcarteſianiſchen zum occaſionaliſtiſchen Standpunkt bildet Clauberg, ein Deutſcher von Geburt, der in ſeiner Schrift über die Verbindung zwiſchen Seele und Körper im Menſchen bereits den natürlichen Zuſammenhang verneint, der Seele eine wunderbare Wirkſamkeit auf den Körper, dieſem dagegen eine bloß veranlaſſende oder occaſionaliſtiſche Einwirkung auf die Seele zuſchreibt**).

Unter den franzöſiſchen Carteſianern erklärte ſich der Phyſiologe Louis de la Forge, der mit Clerſelier den traité de l'homme herausgegeben, in ſeiner Abhandlung über den menſchlichen Geiſt gegen den natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper.

Und Cordemoy in ſeiner Schrift von der Unterſcheidung der Seele und des Körpers läßt dem Willen nur einen occaſionaliſtiſch bedingten Einfluß auf die Bewegung der körperlichen Organe***).

---

*) Vgl. Bd. I dieſes Werks. Erſter Theil. Buch II Cap. XI Nr. VII S. 534—36.

**) Corporis et animae in homine conjunctio.

***) Discernement de l'âme et du corps (1666).

3. Balthaſar Bekker.

Unmöglichkeit der Magie.

In dieſer Richtung, welche die carteſianiſche Lehre nehmen muß, entſpringt eine für jene Zeit ſehr wichtige und bedeutſame Folgerung.

Es giebt keine unmittelbare Wirkſamkeit der Geiſter auf die Körper: alſo abgeſehen von Gott ſelbſt giebt es keine Wirkſamkeit geiſtiger Art, welche die Körperwelt durchdringen und deren Mechanismus aufheben könnte. Gleichviel, welcher Natur die Geiſter ſind, — ob gute oder böſe, ob Dämonen oder Engel — ſie können in keiner Weiſe auf die Natur oder die Körperwelt einwirken, ſie können in keiner Weiſe über ihre Sphäre hinausgreifen und auf andere Weſen, die außer ihnen ſiud, irgend einen Einfluß ausüben, alſo auch nicht auf andere Geiſter, auch nicht auf die Menſchen. Wenn es ſelbſt eine Dämonen- oder Geiſterwelt außer uns gäbe, ſo hätte ſie keine Wirkſamkeit, die ſich im Reiche der Natur oder in uns irgendwie geltend machen könnte. Oder dieſes Reich wäre keine Natur, ſondern eine verzauberte Welt.

Aber es giebt überhaupt keine Dämonen, weder gute noch böſe, keine Geiſter zwiſchen Gott und uns, wenigſtens keine, deren Realität irgend wie erkennbar wäre. Denn im Lichte der natürlichen Erkenntniß, wie Descartes überzeugend dargethan hat, erblicken wir nur den eigenen Geiſt und Geiſter unſres Gleichen, und im Lichte des eigenen Geiſtes erkeunen wir nur das Daſein Gottes.

Hier kehrt ſich die carteſianiſch-occaſionaliſtiſche Denkweiſe gegen die Magie und alles was mit dieſer zuſammenhängt. Es giebt keinerlei magiſche Wirkſamkeit, weil alle Bedingungen dazu

fehlen. Weder hat die Magie ein Subject, von dem ſie ausgehen kann, denn es giebt keine dämoniſchen Mächte; noch hat ſie eine Kraft, mit der ſie wirken könnte, denn die Geiſter, welcher Art ſie auch ſeien, vermögen nichts auf andere Weſen, die außer ihnen ſind. Es giebt mit einem Worte keine „verzauberte Welt".

Dieſe einfache dem Aberglauben der Zeit ebenſo feindliche als wohlthätige Folgerung zieht Balthaſar Becker in ſeiner Schrift: „Die verzauberte Welt"*). In dieſer Wendung verhält ſich Becker zur carteſianiſchen Philoſophie ähnlich als ſpäter Chriſtian Thomaſius zur wolfiſchen.

4. Fortgang zu Spinoza.

Der occaſionaliſtiſche Standpunkt iſt durch Clauberg, Louis de la Forge, Cordemoy vorbereitet. De la Forge hat den natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper verneint; Clauberg hat den occaſionaliſtiſchen Standpunkt geltend gemacht von Seiten des Körpers; Cordemoy von Seiten des Willens. Es ſind zwei Hälften, die der Ergänzung bedürfen. Es iſt nöthig, daß dieſer Standpunkt aus dem Grunde der carteſianiſchen Lehre abgeleitet, methodiſch entwickelt, klar und einleuchtend in allen ſeinen Folgerungen durchgeführt werde. Dieſe Aufgabe löſt in ihrem ganzen Umfange und mit der Schärfe eines carteſianiſch geſchulten Geiſtes Arnold Geulinx.

Es iſt uns wichtig, in der Fortbildung der Lehre Descartes' die Mittelglieder und Uebergänge genau zu beobachten. Auf der niederländiſchen Seite bildet Clauberg den Uebergang von der

*) erſcheint in holländiſcher Sprache 1690—93 (zwei Theile).

altcarteſianiſchen Schule zu Geulinr und dieſer ſelbſt macht den Uebergang zu Spinoza. Auf der franzöſiſchen Seite bildet den Uebergang zum Occaſionalismus Louis de la Forge und von hier aus geſchieht die Annäherung zur Lehre Spinoza's in Malebranche.

Zweites Capitel.

Der Occaſionalismus. Arnold Geulinx.

Das Kriterium der menſchlichen Selbſtthätigkeit.
Seele und Körper.
Das Verhältniß der beiden Subſtanzen.
Das Verhältniß des Menſchen zu Gott.
Selbſterkenntniß. Die Tugend der Demuth und die reine Betrachtung.

1.

Arnold Geulinx.

Unter den niederländiſchen Carteſianern vor Spinoza iſt Geulinx der bedeutendſte. Von ſeinen Lebensſchickſalen wiſſen wir wenig. Er war im Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, ſtudirte auf der katholiſchen Univerſität zu Löwen Philoſophie und Medicin, erwarb ſich hier in beiden Wiſſenſchaften die akademiſchen Grade und war an der Univerſität zwölf Jahre lang Lehrer.

Plötzlich gab er dieſen Wirkungskreis auf und kam als Flüchtling nach Leyden, arm, hülflos, dem Elende preisgegeben. Es iſt nicht klar, welche Motive ſeine Flucht herbeiführten, ob die Verfolgung ſeiner Gläubiger oder ſeiner wiſſenſchaftlichen

Feinde; ob er wegen ökonomiſcher Uebelſtände oder wegen ſeiner philoſophiſchen Richtung den erſten Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit verlaſſen mußte. Vielleicht geſchah es aus beiderlei Gründen. In Leyden bekehrte er ſich zum Proteſtantismus. Von Heidanus unterſtützt, begann er hier eine neue akademiſche Lehrthätigkeit, die nach wenigen Jahren durch ſeinen Tod (1669) ein frühes Ende nahm. Sie beſchäftigte ihn ſo ſehr, daß er nicht Zeit hatte, die Werke, die er ſchrieb, alle ſelbſt herauszugeben. Er bearbeitete im carteſianiſch-occaſionaliſtiſchen Geiſt die Haupttheile der Philoſophie: Logik, Metaphyſik, Phyſik, Ethik. Die Logik, die er auf ihren natürlichen Grundlagen wiederhergeſtellt haben wollte, und die Ethik hat er ſelbſt veröffentlicht in den Jahren 1662 und 65. Die Metaphyſik und Phyſik erſchienen nach ſeinem Tode in den Jahren 1695 und 98. Sein äußeres Lebensloos war nicht glücklich. Als nach ſeinem Tode die Ethik von neuem erſchien, ſetzte der pſeudonyme Herausgeber auf das Titelblatt die Worte: „post tristia auctoris fata“.

Die beiden wichtigſten Werke ſind die Metaphyſik und die Ethik. In dem erſten iſt die occaſionaliſtiſche Lehre aus letzten Gründen methodiſch entwickelt, in dem zweiten ſind für die ſittliche Beſtimmung des Menſchen die Folgerungen gezogen, welche der metaphyſiſche Standpunkt fordert*).

---

*) Der Name des Philoſophen erſcheint in folgenden Schreibarten: Geulinx, Geulincx, Geulinxs, Geulinck, Geulincs.

Seine Werke ſind: Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Lugd. Bat. 1660. — *Γνῶθι σεαυτὸν* sive Ethica. Amst. 1666. Metaphysica vera. Amst. 1695. Physica vera. 1698. Außerdem einige commentirende Schriften zu Descartes' Principien der Philoſophie.

II.

Die occaſionaliſtiſche Metaphyſik.

1. Die Aufgabe.

Offenbar hatte ſich Geulinx die Aufgabe geſetzt, die Lehre Descartes' fortzubilden, indem er ſie in einem wichtigen Punkte ergänzte. Es fehlte in dem Syſtem des Meiſters die ſelbſtändige Ausbildung der Sittenlehre. Sie war in den Werken Descartes' wohl angelegt, auch der Richtung nach deutlich bezeichnet, aber die Aufgabe war nicht ſyſtematiſch gelöſt.

Die ethiſche Frage hieß: worin beſteht die richtige Handlungsweiſe des Menſchen? Die Löſung dieſer Frage iſt bedingt durch unſere richtige Selbſterkenntniß. Daher nennt Geulinx ſeine Sittenlehre: „γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica". Soll die Ethik uns des Menſchen Beſtimmung in der Welt erklären, ſo muß ſie vor allem des Menſchen Verhältniß zur Welt deutlich einſehen, und dieſe Einſicht fordert, daß in erſter Linie das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper richtig begriffen wird. So führt das ethiſche Problem zurück auf das pſychologiſche. Aber die pſychologiſche Frage läßt ſich nur löſen, wenn vorher genau ausgemacht wird, worin das Weſen der Seele, des Körpers, Gottes beſteht. So führt das pſychologiſche Problem zurück auf die metaphyſiſchen Grundfragen, von deren Löſung das Syſtem und die Richtung der Sittenlehre abhängt.

Dieſer metaphyſiſchen Grundfragen ſind drei: was iſt das Weſen der Seele oder was ſind wir ſelbſt? Was iſt das Weſen des Körpers? Worin beſteht das Weſen Gottes? Daher unterſcheidet Geulinx ſeine Metaphyſik in dieſe drei Haupttheile: Autologie, Somatologie, Theologie.

2. Der Grundſatz zur Löſung.

Das Kriterium der menſchlichen Selbſtthätigkeit.

Geulinx' geſammte Lehre läßt ſich aus einem Geſichtspunkte erleuchten, den er gleich in dem erſten Theile ſeiner Metaphyſik aus den carteſianiſchen Grundbegriffen ableitet und aus dem die occaſionaliſtiſche Lehre ſelbſt unmittelbar hervorgeht.

Alle Erkenntniß gründet ſich auf den Satz der Selbſtgewißheit: auf das carteſianiſche cogito ergo sum. Der einzige Gegenſtand, den wir unmittelbar und darum mit voller Gewißheit erkennen, iſt unſer eigenes Sein. Nur denkende Weſen können ſich ſelbſt unmittelbar gegenſtändlich ſein und einleuchten. Nur die denkende Thätigkeit iſt ihrer ſelbſt unmittelbar gewiß. Und jede Thätigkeit, die ihrer ſelbſt gewiß iſt, muß denkender Natur ſein. Die Sphäre meiner denkenden Thätigkeit und meiner Selbſtgewißheit kommen einander vollkommen gleich. So weit meine Selbſtgewißheit reicht, ſo weit reicht meine denkende Thätigkeit, mein denkendes Weſen, ſo weit reiche ich ſelbſt.

Es iſt darum klar, daß nur ſo weit mein Bewußtſein meine Thätigkeit erhellt und durchdringt, ich ſelbſt thätig bin. Wenn alſo in mir eine Thätigkeit ſtattfindet, deren ich nicht unmittelbar mir bewußt bin, die nicht in den Erleuchtungskreis meines Bewußtſeins fällt, ſo bin ich hier in Wahrheit nicht ſelbſt thätig, ſo bin ich es nicht, der dieſe Thätigkeit erzeugt, ſo geſchieht etwas in mir, deſſen hervorbringende Urſache nicht ich ſelbſt bin.

Meine Thätigkeit fällt zuſammen mit meinem Bewußtſein. Die Thätigkeit aber, die ganz im Lichte des Bewußtſeins liegt, iſt vollkommen klar und durchſichtig. Ich ſehe nicht bloß, daß ſie geſchieht, ſondern durchſchaue ihren ganzen Verlauf: ich weiß auch, wie ſie geſchieht. Wenn alſo in mir eine Thätigkeit ſtatt-

findet, von der ich nicht weiß, wie sie geschieht, so bin ich mir dieser Thätigkeit nicht wirklich bewußt, so liegt diese Thätigkeit nicht in dem Gebiet meiner Selbstgewißheit; sie ist also nicht in Wahrheit meine Thätigkeit oder ich bin nicht ihre Ursache.

Daher der Satz, den Geulinx unmittelbar aus dem cartesianischen cogito ergo sum ableitet und als das einleuchtende, durch sich selbst gewisse Princip seiner Lehre ausspricht: es ist unmöglich, daß die Selbstthätigkeit bewußtlos geschieht; es ist unmöglich, daß bewußtlose Thätigkeit Selbstthätigkeit ist. Wer nicht weiß, wie in ihm die Thätigkeit stattfindet, ist unmöglich der Urheber dieser Thätigkeit. Wenn du nicht weißt oder dir nicht bewußt bist, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst, so ist was in dir geschieht nicht deine Thätigkeit. Alles Wirken und alle Thätigkeit setzt voraus, daß sie gedacht und gewollt wird. Was also in dir geschieht ohne dein Denken und Wollen, das geschieht nicht durch dich, das ist nicht deine Thätigkeit. Oder mit andern Worten: alle bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit ist nicht deine eigene*).

3. Ursache und Veranlassung.

Causa efficiens und causa occasionalis.

Thätigkeit ohne vorhergehendes Denken und Wollen ist unmöglich. In diesem „unmöglich" ist der ganze Occasionalismus enthalten. Mein Denken ist mannigfaltig modificirt. Es giebt

*) Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars I scientia V.

Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat, nescio? Ethic. Tract. I Sect. II §. 2 Nr. 4.

in mir Vorſtellungen, die ich nicht mit Bewußtſein hervorbringe, die, wie z. B. die ſinnlichen Empfindungen, unwillkürlich kommen, von denen ich nicht weiß, wie ſie entſtehen. Dieſe Vorſtellungen ſind unabhängig von meinem Denken und Wollen. Mein Denken und Wollen bin ich ſelbſt. Alſo hängen jene Vorſtellungen nicht von mir ab; ſie ſetzen mithin einen fremden Willen voraus, der ſie in mir erzeugt *).

Dieſer fremde Wille erzeugt in uns die vielen ſinnlichen Vorſtellungen entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt oder durch uns oder durch die Körper. Unſer eigenes Weſen iſt als denkendes einig, einfach, untheilbar. Unmöglich kann daher jener fremde Wille die vielen Vorſtellungen in uns durch uns ſelbſt erzeugen. Auch nicht durch ſich, aus eben demſelben Grunde, denn er iſt als denkendes Weſen ebenfalls einfach. Mithin bleibt als Mittel ſeiner Wirkſamkeit nur die körperliche Natur übrig. Aber die bloße Ausdehnung, einförmig wie ſie iſt, kann jene Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen nicht bewirken helfen. Es muß mithin die körperliche Natur in ihrer Mannigfaltigkeit d. h. in ihren Veränderungen ſein, die jenem fremden Willen als Mittel dient, um in uns die Vorſtellungen zu erzeugen, die nicht von uns ſelbſt abhängen. Alle Veränderungen der körperlichen Natur, alle Modificationen der Ausdehnung ſind Bewegungen. So folgt, daß unſere unwillkürlichen Vorſtellungen von einem fremden Willen durch die Bewegung der Körper hervorgebracht werden **).

Nun iſt der Geiſt vermöge ſeiner Natur unzugänglich jeder Bewegung. Bewegung iſt Annäherung oder Entfernung der Theile. Der Geiſt kann nicht bewegt werden, denn er hat keine

*) Metaph. I scient. II. IV.

**) Ebendaſelbſt scient. VI. VII.

Theile. Nur Theilbares iſt beweglich. Der Geiſt iſt untheilbar. Zwiſchen Geiſt und Körper giebt es daher keine natürliche Gemeinſchaft. Es giebt keinen Einfluß, keinen „incursus“ des Körpers auf den Geiſt. Wenn alſo mittelſt des Körpers etwas im Geiſte geſchieht, ſo kann davon der Körper nicht die hervorbringende, ſondern nur die inſtrumentale Urſache ſein, nicht die Urſache, ſondern das Werkzeug, nicht causa efficiens, ſondern causa occasionalis (veranlaſſende oder gelegentliche Urſache)*).

4. Der Menſch als Verbindung von Seele und Körper.

Es giebt unendlich viele durch ihre Bewegung verſchiedene Körper. Unter dieſen vielen Körpern oder Theilen der Körperwelt iſt *einer* das Werkzeug, vermöge deſſen in mir eine Menge ſinnlicher Vorſtellungen erzeugt werden. Mit dieſem Körper iſt meine Seele verbunden. Die Verbindung von Seele und Körper heißt *Menſch*. Ich bin Menſch, ſofern ich mit einem Körper vereinigt bin, in dem ein fremder Wille durch den meinigen Bewegungen verurſacht, und durch deſſen Bewegungen eben jener fremde Wille Vorſtellungen in meiner Seele erzeugt. In dieſe Bedingungen der menſchlichen Natur d. h. in dieſe Verbindung mit einem Körper eintreten, heißt geboren werden. Dieſe Bedingungen verlaſſen heißt ſterben.

Die Verfaſſung der menſchlichen Natur iſt nicht mein Werk. Ich erzeuge ſie nicht; ich weiß nicht, wie ſie erzeugt wird. Ich weiß nur, daß ſie nicht mein Werk iſt, alſo durch einen fremden Willen bewirkt ſein muß. In dieſer Verfaſſung d. h. in der Welt, in der ich lebe, bin ich demnach ſelbſt das Werk eines fremden Willens.

*) Metaph. Pars I scient. VIII.

Mein Vermögen reicht nur so weit als mein Wille. Mein Wille soll sich nicht weiter erstrecken als mein Vermögen. Wo ich nichts vermag, da soll ich auch nichts wollen. „Ubi nihil vales, ibi nihil velis!“ Hier ist der Punkt, wo die Sittenlehre in die Metaphysik einmündet: gleichsam das „ostium fluminis moralis“, wie Geulinx sagt*).

5. Das Verhältniß zwischen Seele und Körper.

Wir sehen deutlich, wie in Geulinx die occasionalistische Denkweise mit der ethischen genau zusammenhängt, wie diese durch jene bedingt ist. Was ich nicht will, daß es geschieht, und nicht weiß, wie es geschieht, das ist nicht meine That. Dieser Satz enthält wie im Keim den ganzen Occasionalismus.

Es leuchtet ein, was unmittelbar daraus folgt. Meine Verbindung mit dem Körper und mit der Welt, in der ich geboren werde, lebe, sterbe, ist nicht meine That, denn sie liegt jenseits der Sphäre, die mein Wille beherrscht und mein Bewußtsein erleuchtet. Diese Welt ist nicht der Schauplatz meiner Thätigkeit. Darum soll sie auch nicht das Ziel meines Willens sein. Dieser Satz enthält wie im Keim die ganze Summe der Ethik.

Wenn wir mit Descartes den Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz gelten lassen, so giebt es gegenüber der thatsächlichen Verbindung zwischen Seele und Körper keinen andern Gesichtspunkt als Geulinx' occasionalistische Theorie. Sie erklärt nicht die Thatsache jener Verbindung; sie erklärt vielmehr die Unmöglichkeit, dieselbe aus natürlichen Gründen zu begreifen. Gilt einmal der ausschließende Gegensatz zwischen Seele und Körper, so kann aus dieser Vorstellungsweise in der That nichts

*) Metaph. I scient. XI. cf. scient. IX. X.

anderes folgen als die Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer natürlichen Gemeinschaft.

Die Erfahrung zeigt, daß zwischen Seele und Körper ein Wechselverkehr stattfindet. Auf gewisse Bewegungen in unserem Körper folgen gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unserer Seele; eben so folgen auf gewisse Willensbestimmungen Bewegungen in unserem Körper, die unsern Absichten entsprechen. Es ist leicht gesagt: der Wille bewegt den Körper, die Sinneseindrücke erzeugen die Vorstellungen. Wie ist es möglich, muß dagegen gefragt werden, daß die Seele auf den Körper, der Körper auf die Seele einwirken kann, da ja beide ihrem Wesen nach grundverschiedene, einander ausschließende Substanzen sind? Jede wechselseitige Einwirkung ist in diesem Verhältniß unmöglich. Was im Körper geschieht, davon kann niemals die Seele die Ursache sein. Ebensowenig kann der Körper bewirken, was in der Seele vorgeht. So widerlegt die Philosophie, was die Erfahrung in diesem Falle darzuthun scheint: den Causaleinfluß zwischen Seele und Körper.

Wenn nun zwischen beiden dennoch ein Causalverhältniß stattfindet, so muß dasselbe so gefaßt werden, daß jeder gegenseitige Einfluß, jede natürliche Einwirkung (influxus physicus) ausgeschlossen bleibt. Nicht der Wille ist die Ursache der Bewegung. Nicht der Eindruck oder die Bewegung ist die Ursache der Empfindung. Sondern die Sache verhält sich so: wenn in meinen körperlichen Organen ein Eindruck oder eine Bewegung stattfindet, so wird bei dieser Veranlassung oder bei dieser Gelegenheit die entsprechende Empfindung in meiner Seele erzeugt. Und ebenso entsteht bei Gelegenheit dieser Willensrichtung diese Bewegung in den körperlichen Organen. Das Causalverhältniß ist also lediglich occasionell. Beide Seiten sind von einander ganz

unabhängig, alſo in keinerlei natürlichem Cauſalnexus. So findet ſich zwiſchen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinſtimmung, die jede natürliche Vermittlung ausſchließt: es iſt eine wunderbare Uebereinſtimmung, die keine natürliche Erklärung zuläßt. Ich empfinde in Uebereinſtimmung mit den Eindrücken meiner Sinnesorgane, aber die Urſache dieſer Empfindung iſt weder der Körper, denn er kann auf die Seele nicht einwirken, noch bin ich es ſelbſt, denn die Empfindung iſt unwillkürlich, und ich weiß nicht, wie ſie entſteht. Mein Körper bewegt ſich in Uebereinſtimmung mit meiner Willensrichtung, aber die Urſache dieſer Bewegung iſt weder der Körper, denn dieſer iſt bloß ausgedehnte Maſſe, von ſich aus zu jeder Art der Thätigkeit unfähig; noch bin ich es ſelbſt, denn meine eigene Thätigkeit iſt nicht bewegender, ſondern denkender und wollender Natur.

Dieſe Verbindung zwiſchen Seele und Körper iſt das größte Wunder der Welt. Es iſt abſolut unbegreiflich, wie Wille und Bewegung, Eindruck und Vorſtellung einander entſprechen. Dieſe Uebereinſtimmung erſcheint, unter dem natürlichen Geſichtspunkt betrachtet, vollkommen magiſch. Daß ich durch meinen Willen meinen Körper in Bewegung ſetze, iſt nicht weniger wunderbar, als wenn ich die geſammte Körperwelt dadurch in Bewegung ſetzte. Es iſt kein geringeres Wunder, ſagt Geulinx, daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausſpreche, als wenn die Erde ſelbſt dabei erzitterte*). Dieſer Ausſpruch zeigt, wie genau Geulinx ſeinen Standpunkt kennt. Das Wunder wird dadurch nicht verkleinert, daß es mein Körper iſt, auf den ich einwirke; denn es beſteht eben darin, daß ein Theil der Körperwelt mein Körper iſt oder, was daſſelbe

*) Ethica. Tract. I Sect. II §. 2 Num. 14.

heißt, daß es einen Körper giebt, der mit mir, der ich Geiſt bin, zuſammenhängt.

6. Der Gottesbegriff.

Woher rührt dieſe Verbindung zwiſchen Seele und Körper? Da ſie an ſich nicht verbunden ſind, vielmehr unabhängig von einander exiſtiren, ſo müſſen ſie verbunden werden durch eine beſondere Thätigkeit, die von keiner der beiden Seiten ausgehen, deren Urſache weder Seele noch Körper ſein kann. Alſo kann die Urſache dieſer Thätigkeit nur Gott ſein. Es giebt keine Handlung, überhaupt keine Thätigkeit ohne Willen. Die Thätigkeit, welche die Seele mit dem Körper verbindet, iſt nicht die unſrige; ſie iſt nicht unſer Wille. Ihre Urſache muß alſo ein von uns unabhängiger Wille ſein, für den es kein anderes Weſen giebt als Gott. So löſt ſich das occaſionaliſtiſche Problem theologiſch*).

Unter dieſem Geſichtspunkt entwickelt Geulinx ſeinen Gottesbegriff. Gott iſt es, der die Seele mit dem Körper verbindet. Das menſchliche Daſein beſteht aus beiden, ſetzt alſo die Exiſtenz der Geiſter und Körper voraus. Die Verbindung beider fordert die Bewegung der Körper. Dieſe Bewegung iſt weder durch die Geiſter noch durch die Körper möglich: ſie erfolgt durch Gott. Alſo muß Gott als bewegender Wille gedacht werden, der mächtiger iſt als die unendliche Körperwelt, d. h. er muß begriffen werden als ein allmächtiger Wille. Er bewirkt in uns die Vorſtellungen, die nicht von unſerem Denken und Wollen abhängen, alſo muß er gedacht werden als denkendes Weſen d. h. als Geiſt. Er bethätigt ſich in den Geiſtern und Körpern, alſo verhält er ſich zu den Dingen, wie das active Weſen zu den paſ-

*) Vgl. Metaph. Pars III.

ſiven. Er wirkt; ſie empfangen und leiden. Alle Dinge ſind von ihm abhängig; er iſt von nichts abhängig. Er iſt das abſolute Weſen, er iſt aus ſich (a se), Urſache ſeiner ſelbſt, unbeſchränkt, vollkommen, nothwendig, ewig. Es iſt unmöglich, daß er nicht iſt. Es iſt unmöglich, daß die Geiſter und Körper anders verbunden ſind als durch ihn. Was dem Weſen der Dinge widerſpricht, das widerſpricht auch dem göttlichen Weſen. Vielmehr ſind die ewigen Wahrheiten eine nothwendige Folge des göttlichen Verſtandes, dem ſie inwohnen. An dieſen Wahrheiten kann auch der göttliche Wille nichts ändern, er kann ſie nur bejahen und ihnen gemäß handeln. So erhebt die occaſionaliſtiſche Denkweiſe immer deutlicher die ewige Nothwendigkeit der Dinge zu einer göttlichen Nothwendigkeit, von welcher der Wille abhängt und die gleichſam die Natur in Gott bildet*).

7. Geulinx und Spinoza.

Hier finden wir Geulinx in der Richtung, die zu Spinoza hinſtrebt. Die natürlichen Geiſter verhalten ſich zum göttlichen Geiſt als abhängige und bedingte Weſen zum unabhängigen und unbedingten, als beſondere zum allgemeinen, als beſchränkte zum unbeſchränkten. Geulinx ſchwankt noch zwiſchen der theologiſchen und naturaliſtiſchen Faſſung. Die endlichen Geiſter gelten ihm als Geſchöpfe und zugleich als Modi Gottes. Die erſte Faſſung iſt theologiſch, die zweite naturaliſtiſch. Er bezeichnet die Geiſter als „mentes creatae, particulares, limitatae“. Er nennt ſie „aliquid mentis“. So wird aus dem creatürlichen Verhältniß ein partitives, aus der theologiſchen Faſſung die na-

*) Metaph. P. III scient. VII.

turaliſtiſche, aus den Creaturen Gottes werden Modificationen Gottes*).

Dieſe Denkweiſe nähert ſich offenbar dem Spinozismus. Je mehr ſich Geulinx genöthigt ſieht, alle Wirkſamkeit in Gott zu concentriren, um ſo mehr muß er das Gebiet der Selbſtthätigkeit in den Dingen einſchränken, um ſo ohnmächtiger müſſen die Dinge ſelbſt erſcheinen; ſie ſind zuletzt nichts mehr für ſich, ſondern nur noch Wirkungen oder Modi Gottes.

III. Die occaſionaliſtiſche Sittenlehre.

1. Das Princip der Ethik. Die Cardinaltugenden.

Theologie und Autologie vereinigen ſich in demſelben Punkt, der die Richtung der Ethik beſtimmt. Wir erkennen uns ſelbſt als Geſchöpfe in der Gewalt Gottes, als von ihm abhängig und von ſeiner Wirkſamkeit durchdrungen. Dieſe Einſicht in unſere gänzliche Abhängigkeit von Gott iſt zugleich die Einſicht in unſer eigenes Unvermögen. Unſere Selbſterkenntniß ſtimmt mit der Gotteserkenntniß in dem Satze zuſammen: „ubi nihil vales, ibi nihil velis.“ Von dieſem Gedanken wird die Ethik beherrſcht. Aus dieſem Satze, den ihr die Metaphyſik übergiebt, wird die Ethik eine Tugend machen, und dieſe Tugend wird von dem Geiſte der Entſagung erfüllt ſein, der ſich in der Lehre Spinoza's entfalten wird in ſeiner freieſten und großartigſten Form.

Es bleibt für den ſittlichen Endzweck des Menſchen nichts anderes übrig, als daß er ſeinen Willen und ſeine Handlungsweiſe in Uebereinſtimmung bringt mit ſeiner Erkenntniß, daß er bejaht was ſeine Vernunft ihm lehrt, daß er ſich dieſer Vernunft-

*) Metaph. P. III scient. II.

einſicht vollkommen zuneigt und ergiebt. Dieſe Liebe zur Vernunft iſt die Grundform aller Tugenden, alles ſittlichen Verhaltens; ihre verſchiedenen Arten ſind die Grund- oder Cardinaltugenden, die ſich von hier aus leicht beſtimmen laſſen*).

Das Erſte iſt, daß wir die Stimme der Vernunft hören durch Einkehr in uns ſelbſt; das Zweite, daß wir ihr gehorchen, indem wir thun, was ſie ſagt; das Dritte, daß dieſer Gehorſam unſerer ganzen Handlungsweiſe zur Richtſchnur dient und ſie der Vernunft conform macht, ſo daß dieſe das Maaß und die beharrliche Regel unſeres Lebens bildet; daraus folgt von ſelbſt die vierte und höchſte Beſtimmung: daß wir nichts anderes ſein wollen als wir in Wahrheit ſind, Werkzeuge in der Hand Gottes; daß wir in der richtigen Einſicht unſerer gänzlichen Abhängigkeit und Ohnmacht jedem eitlen Wollen, jeder falſchen Selbſtüberhebung entſagen und die wahre Demuth annehmen als den innerſten Kern unſerer Geſinnung. So beſtimmt Geulinx die vier Cardinaltugenden, in welche die Liebe zur Vernunft oder der unſerer Erkenntniß conforme Wille ſich zerlegt: die Sorgfalt, womit wir uns der Vernunft zuwenden und damit in uns ſelbſt einkehren, der Gehorſam, die Gerechtigkeit und die Demuth. Dieſe iſt, wie Geulinx ſagt, die Tochter der Tugend; ſie iſt die Tugend der Tugenden**).

---

*) Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Ethica Tract. I cap. I §. 1 Num. 6.

**) Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Ethica. Tract. I cap. 1 §. 1 Num. 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra eam virtuti nihil addi potest. Igitur filia virtutis humilitas. Ibid. §. 1 Nr. 2.

2. Die höchste Tugend und die reine Betrachtung.

Diese Demuth ist der sittliche Ausdruck der richtigen Selbstschätzung, welche selbst eine nothwendige Folge ist der richtigen Selbsterkenntniß. So erscheint die höchste der Tugenden als die Erfüllung des Gebots: γνῶθι σεαυτόν. Wenn wir erkennen, was wir in Wahrheit sind, so ist jede Art der Selbstvergrößerung unmöglich, so fallen die übertriebenen Werthe alle, welche die Selbstliebe verblenden, so durchschauen wir die Nichtigkeit aller eitlen Wünschen und Begierden; und das Heer weltlicher Sorgen, die sich von der Selbstliebe nähren, hört auf, uns zu peinigen.

Die Selbstbetrachtung sagt uns, daß wir eine Welt vorstellen, von der wir selbst einen Theil ausmachen; daß wir in dieser Welt mit einem Körper verbunden sind, den wir den unsrigen nennen. Wir sehen, indem wir uns selbst erkennen, daß wir nichts von dieser Welt hervorgebracht haben, nichts davon hervorbringen können, daß wir nicht wissen, wie wir auf unsern Körper einwirken und in demselben Bewegungen verursachen; daß diese Bewegungen deshalb nicht unsre That sind, noch weniger die Bewegungen in anderen Körpern, die Veränderungen in der Natur; daß demnach die Welt, die wir vorstellen, nicht der Schauplatz und das Object unserer Thätigkeit sein kann. Wo wir nichts vermögen, da sollen wir auch nichts wollen. Darum sollen wir uns zu dieser Maschine, die unser Körper heißt, wie zu der Welt, in der wir leben, nicht begehrend, sondern bloß betrachtend, nicht praktisch, sondern bloß theoretisch verhalten, weil wir uns in Wahrheit nicht anders dazu verhalten können. So erfüllt sich das Gebot: „ubi nihil vales, ibi nihil velis“ *).

*) Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me

Die Macht unſeres Willens reicht nicht weiter als unſer Denken, als das Gebiet unſrer Innenwelt. In dieſer allein ſollen wir leben und handeln. Aus der ächten Selbſterkenntniß entſpringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentſagung. Wir leiſten Verzicht auf unſer eigenes Selbſt, ſoweit daſſelbe weltlicher Natur iſt. Unſer weltliches Daſein, unſer Wohl und unſere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenſtand unſerer Intereſſen, unſerer Sorgen und Wünſche zu ſein. Dieſe Entſagung iſt nicht eitel, ſondern fromm und beſcheiden. Wir kehren aus dem falſchen Verhältniß zur Welt, das uns die Einbildung vorſpiegelt, in das richtige Verhältniß ein, das uns die Selbſterkenntniß erleuchtet. Die Selbſterkenntniß ſchlägt die Selbſtliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens.

Dieſe Art der Selbſtentſagung nennt Geulinr „despectio sui“. Sie iſt die Folge und gleichſam die negative Kehrſeite der „inspectio sui“. Selbſterkenntniß und Selbſtentſagung ſind demnach die beiden Beſtandtheile der Demuth, die ſelbſt nichts anderes iſt als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als die von allen Sorgen der Selbſtliebe befreite Gemüthsſtimmung: die „incuria sui“, wie Geulinr vortrefflich die despectio sui erklärt*).

---

in hoo mundo == me spectare huno mundum. Ethica. Tract. I Sect. II §. 2 Nr. 8 Nr. 14.

*) Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. — Humilitas est inouria sui. Partes

Hier zeigt ſich auf das deutlichſte, wie die Sittenlehre des Occaſionaliſten mit aller Macht die Richtung auf Spinoza einſchlägt. Geulinr ſelbſt nennt die Liebe zur Vernunft, dieſes Princip ſeiner Ethik, auch die Liebe zu Gott. Er bezeichnet die höchſte der Tugenden als bedingt durch die Liebe zu Gott und der Vernunft.

In dem „amor Dei intellectualis“ der Sittenlehre Spinoza's wird ſich vollenden, was Geulinr in dem „amor Dei ac rationis“ angelegt und gewollt hat.

---

humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui. Ethica. Tract. I Sect. II §. 1.

Drittes Capitel.

Nicole Malebranche.

Die Vereinigung von Religion und Philosophie. Augustinismus und Cartesianismus.

I.

Aufgabe und Standpunkt.

Wir haben schon früher bei der Beurtheilung der Lehre Descartes' dargethan, wie das theologische und naturalistische Element derselben sich keineswegs einigen, vielmehr in einen unvermeidlichen Widerstreit gerathen, der sich schon bei Descartes selbst unverkennbar ausprägte. Der Begriff Gottes oder der unendlichen Substanz fordert, daß die Dinge als von ihm abhängig gedacht werden; aber die Dinge selbst sind auch Substanzen, denkende und ausgedehnte, und der Begriff der Substanz schließt den der Abhängigkeit von sich aus. So kommt es, daß zuletzt Gott für die einzige und alleinige Substanz gilt; die Dinge dagegen, die Geister und Körper, nur noch für uneigentliche Substanzen, die so gut sind als keine. Gott ist das allein substantielle, das allein wirksame Wesen. Ist dieses Wesen Wille oder Natur? Ist dieser Gottesbegriff augustinisch oder spinozistisch zu fassen? Ist der darin enthaltene Werth theologisch oder naturalistisch zu lösen?

Das persönliche Interesse Descartes' ist mit der ersten Fassung; die Richtung seiner Lehre treibt nach der zweiten. „Während er sich Augustin zu nähern scheint, nähert er sich Spinoza wirklich." So haben wir selbst früher diesen Zug seiner Lehre charakterisirt *).

Und eben dieser Zug hat sich ein eigenthümliches System ausgebildet, in welchem er sich deutlich und rein darstellt. Er beschreibt eine Richtung, die von Descartes ausgeht, auf Augustin zustrebt, dem Spinozismus aufs äußerste widerstreitet, gegen jede Gemeinschaft mit demselben sich sträubt und dennoch wider ihren Willen dem Gebiete Spinoza's soweit entgegenkommt, daß sie schon die Grenze überschreitet. Der Standpunkt, den diese Richtung nimmt, ist dadurch merkwürdig und bedeutsam, daß sich in ihm auf cartesianischer Grundlage Augustinismus und Spinozismus ganz nahe berühren und ganz feindlich abstoßen.

Wir finden die Aufgabe dazu schon in Descartes vorgebildet. Wie ist eine Erkenntniß der Dinge, insbesondere der Körper, möglich, wenn doch Geister und Körper Substanzen, entgegengesetzte Substanzen sind, die einander völlig ausschließen? Offenbar ist eine solche Erkenntniß von jenen beiden Seiten aus nicht möglich. Kraft der Natur der Geister und Körper kann sie nicht stattfinden. Descartes selbst hatte tiefsinnig gezeigt, wie in uns die Idee des Vollkommenen das Unvollkommene erhellt, wie wir im Lichte dieser Idee unsrer eigenen Unvollkommenheit d. h. unsrer selbst inne werden, unsre Selbsttäuschung einsehen, in Zweifel gerathen und erst durch den Zweifel zur Gewißheit unseres denkenden Wesens kommen. Er hatte gezeigt, wie in dieser Selbstgewißheit uns durch die Idee Gottes und nur

*) Vgl. Band I dieses Werks Th. I Zweites Buch Cap. XI Nr. 3 Augustinismus und Spinozismus S. 515—519.

durch dieſe das Daſein der Dinge außer uns, die Realität der Körper einleuchtet. So erſcheint ſchon bei Descartes unſere Erkenntniß der Dinge in ihrem letzten Grunde als eine Erleuchtung durch Gott, als ein Sehen der Dinge in Gott oder im Lichte der göttlichen Vernunft.

Dieſe Forderung wird durch den Occaſionalismus ganz nahe gelegt. Sie iſt durch jenen Satz des Geulinx geboten: „wenn du nicht weißt, wie du etwas thuſt, ſo thuſt du es nicht ſelbſt; ſo iſt was in dir geſchieht, nicht deine Thätigkeit*)." Nun haben wir die Anſchauung einer Außenwelt, ohne zu wiſſen, wie dieſe Vorſtellung zu Stande kommt. Unſere bewußte Reflexion findet ſie vor und ſetzt ſie voraus. Dieſe Anſchauung, die Welt als Vorſtellung, iſt daher nicht unſere That. Ebenſowenig iſt ſie eine Wirkung der Welt außer uns auf unſeren Geiſt, denn eine ſolche Wirkung iſt unmöglich. Alſo iſt unſere Weltanſchauung nur durch Gott möglich. Nur in Gott können wir die Welt außer uns vorſtellen. Wir ſehen die Dinge in Gott: das iſt der Kernpunkt der Lehre, welche der Name Nicole Malebranche bezeichnet.

Wir haben damit die Grundzüge angedeutet, welche den philoſophiſchen Charakter dieſes Mannes, ſeine Bedeutung und Stellung in dem Entwicklungsgange der carteſianiſchen Lehre ausmachen. Er iſt ein religiöſer und theologiſcher Denker der auguſtiniſchen Art, er wird ein begeiſterter und tief eindringender Schüler der Schriften Descartes': in ihm verkörpert ſich der Typus eines auguſtiniſchen Carteſianers. Er denkt occaſionaliſtiſch, wie Geulinx, er iſt der ausgeſprochenſte Gegner Spinoza's, den er als Atheiſten verabſcheut, deſſen Lehre er als gott-

*) S. voriges Capitel Nr. II. 2. S. 14. 15.

los und chimäriſch verwirft und zwar mit aller Aufrichtigkeit, mit vollſter Ueberzeugung. Dennoch giebt es unter allen Gegnern Spinoza's keinen, der ihm näher gekommen, unter allen Carteſianern keinen, der den Grundgedanken des Spinozismus ſo augenſcheinlich hervorgearbeitet hätte als Malebranche. Indem er vor ihm flieht, fällt er ihm in die Hände.

Seine Lebensſchickſale waren ganz dazu angethan, dieſen philoſophiſchen Charakter eines auguſtiniſchen Carteſianers in Malebranche zu erziehen. Es war ſeine geſchichtliche Aufgabe, das auguſtiniſche Element in der Lehre Descartes' mit religiöſem Eifer zu ergreifen und zugleich ſo folgerichtig zu entwickeln, daß man deutlich ſah, wie das letzte Ziel dieſes Weges nicht Auguſtin, ſondern nur Spinoza ſein konnte.

II.

Leben und Charakter.

1. Das Oratorium Jeſu.

Die Natur hatte Malebranche einen feurigen Geiſt in einem kranken, äußerſt gebrechlichen und ſchwachen Körper gegeben und ihn damit gleichſam hingewieſen zu einem beſchaulichen, nach Innen gekehrten Leben. Aus religiöſer Neigung und aus Liebe zur Contemplation widmete er ſich dem geiſtlichen Beruf, und nachdem er ſeine theologiſchen Studien in der Sorbonne vollendet hatte, trat er in ſeinem dreiundzwanzigſten Jahr (1660) in die Congregation der Väter des Oratoriums Jeſu, die frei von Ordensgelübden und ohne klöſterliche Zucht als Weltprieſter in der Einſamkeit der Zelle ein wiſſenſchaftlich beſchauliches Leben führten. In der katholiſchen Kirche war auch nach dem Concil von

Trident das Bedürfniß nach einer tieferen Pflege theologiſcher Bildung lebendig geblieben, welche die Geiſter läutern ſollte, ohne ſie der kirchlichen Autorität zu entfremden. Im Sinne dieſes Zwecks war das Oratorium Jeſu geſtiftet worden; es hatte ſich hier eine ſtille Heimath wiſſenſchaftlicher Geiſtesbewegung innerhalb der katholiſchen Kirche gebildet, und unter den theologiſchen Kreiſen von Paris galten die Prieſter der Congregation als einer der erſten. Mit ihnen wetteiferten in einer ähnlichen Geiſtesrichtung die Janſeniſten von Port royal, in der entgegengeſetzten die Jeſuiten. Kein Wunder, daß dieſer Orden den Prieſtern des Oratoriums feindlich geſinnt war, daß er als Träger der kirchlichen Reſtauration eine Prieſtergemeinſchaft bekämpfte, die in ſeinen Augen zugleich als ein Heerd heimlicher Reformbeſtrebungen erſchien. Auf beiden Seiten zeigt die theologiſche Denkweiſe in allen Punkten das entgegengeſetzte Gepräge, ſie ſind in jeder Hinſicht einander feindliche Gegenfüßler. Das Oratorium findet ſeine theologiſche Autorität in dem größten Kirchenvater, die Jeſuiten nehmen zu der ihrigen den größten Scholaſtiker; dort gilt vor allen der heilige Auguſtin, hier vor allen der heilige Thomas; jene erheben unter den Philoſophen Plato im auguſtiniſchen Geiſt, dieſe im thomiſtiſchen den Ariſtoteles. Die Päpſte des Oratoriums halten es in der Philoſophie mit dem Idealismus, die Väter Jeſu mit dem Empirismus. In dieſem Sinne nehmen beide in den philoſophiſchen Bewegungen der Zeit eine charakteriſtiſche Parteiſtellung. Die beiden bedeutendſten Philoſophen des damaligen Frankreichs ſind Gaſſendi und Descartes, Repräſentanten zugleich der realiſtiſchen und idealiſtiſchen Denkweiſe. Die Jeſuiten ſind die ausgeſprochenen Gegner Descartes'; ſie bekämpfen namentlich den Idealismus ſeiner Lehre, ſie bekämpfen ihn mit ſenſualiſtiſchen Gründen und machen in dieſer Rückſicht ge-

meinſchaftliche Sache mit Gaſſendi. Wir haben ein ſprechendes Beiſpiel dieſer Polemik kennen gelernt in dem Pater Bourdin. Dagegen neigen ſich die Prieſter des Oratoriums auf die Seite Descartes', wie ſich die Lehre Descartes', theologiſch genommen, dem Auguſtinismus zuneigt. So erklärt ſich zwiſchen den Jeſuiten und dem Oratorium ein durchgängiger Gegenſatz. Auf der einen Seite gelten Thomas, Ariſtoteles, Gaſſendi, der Empirismus; auf der andern Auguſtin, Plato, Descartes, der Idealismus.

In dieſer Erneuerung des auguſtiniſchen Geiſtes innerhalb der katholiſchen Kirche, in dieſer antijeſuitiſchen Haltung, in dieſer Neigung für Descartes vergleichen ſich die Prieſter des Oratoriums mit den Theologen von Portroyal. Sie ſind den letzteren vorangegangen, und namentlich der Eifer für die Lehre Descartes' iſt in keinem theologiſchen Kreiſe lebendiger und mehr verbreitet geweſen als bei den Vätern des Oratoriums Jeſu.

2. Das Oratorium und Descartes.

Der Gründer des Oratoriums war in gewiſſer Weiſe ſelbſt ein Mitbegründer der neuen Philoſophie geworden. Vierzehn Jahre nach jener Stiftung hatte der Cardinal Berulle die merkwürdige Unterredung mit Descartes, worin er ihn bewog, ſeine Lehre ſchriftlich abzufaſſen und der Welt mitzutheilen (1628). Was den Cardinal ſelbſt erfüllte, war das lebhafte Intereſſe, welches er für die Perſon und die Ideen Descartes' gefaßt hatte, die Einſicht, die er gewonnen, in die Bedeutung und Tragweite der neuen Gedanken. Auf den Rath Berulle's ging Descartes in die Einſamkeit und ſchrieb die Abhandlung von der Methode, die Verſuche, die Meditationen und die Principien. Und Berulle

ſelbſt empfahl den Prieſtern ſeiner Stiftung das Studium dieſer Werke.

Die Väter de la Barde und Gibieuf führen die neue Lehre in das Oratorium ein, ſie gehören zu den erſten Freunden und Anhängern, die Descartes in Paris gewinnt. Seine Philoſophie erſcheint dieſen Prieſtern in voller Uebereinſtimmung mit Auguſtin und dem Chriſtenthum, ſie finden in ihr das erſehnte und willkommene Mittel, die Religion mit der Philoſophie, das Chriſtenthum mit der Bildung der Zeit auszugleichen. In dieſem Geiſte ſchreibt André Martin unter dem Namen Ambroſius Victor ſeine „philosophia christiana“ (1671), womit er Malebranche die Bahn bricht. Er gilt als deſſen Vorläufer und Lehrer. Bei den Jeſuiten gilt Malebranche als Atheiſt, wie Descartes. Wie Bourdin gegen Descartes, ſo hat ſpäter der Jeſuit Hardouin gegen Malebranche geſchrieben und in ſeiner Schrift „athei detecti“ André Martin als denjenigen bezeichnet, der zuerſt unter den Vätern des Oratoriums den Atheismus gelehrt habe und darin Malebranche vorangegangen ſei.

Die Verfolgungen, die unter dem herrſchenden Einfluß der Jeſuiten die Lehre Descartes' in Frankreich erfährt, bedrohen natürlich auch das Oratorium, dieſen theologiſchen Hauptſitz des Carteſianismus, und die Oberen ſelbſt, um die Congregation vor dem Untergange zu bewahren, müſſen deren Mitglieder warnen, den Geiſt dieſer verderblichen Philoſophie im Oratorium weiter zu pflegen. Jetzt zeigte ſich, wie tief die Lehre Descartes' in den Prieſtern des Oratoriums Wurzeln geſchlagen hatte. Den Oberen wurde geantwortet: „wenn der Carteſianismus eine Peſt iſt, ſo ſind wir mehr als zweihundert davon angeſteckt.“ Es war im Jahr 1678, drei Jahre nachdem Malebranche mit ſeinem Hauptwerk aufgetreten war, als das Oratorium Jeſu ſo unumwunden ſeine Theilnahme an der Lehre Descartes' ausſprach.

3. Malebranche im Oratorium. Das Studium Descartes'. Sein Hauptwerk.

Um einen ſolchen Charakter zu entwickeln, wie ihn die Philoſophie dieſer Zeit bedurfte und in Malebranche empfing, konnten keine Bedingungen günſtiger ſein als die in dem Oratorium Jeſu wirkſamen geiſtigen Mächte. Zu dem religiös beſchaulichen Sinn, zu der theologiſch-auguſtiniſchen Denkweiſe mit ihrem platoniſchen Charakter hatte ſich bereits die carteſianiſche Lehre geſellt, als Malebranche in die Congregation eintrat.

Doch wurde er nicht ſofort von der herrſchenden Strömung ergriffen. Er gehörte zu den tiefen Naturen, die ſelbſt innerlich erleben müſſen, was ihnen innerlich gelten ſoll. Bis zu ſeinem ſechsundzwanzigſten Jahr war ihm ſein philoſophiſches Bedürfniß und Talent verborgen. Einer jener bedeutſamen Zufälle, die in dem Leben ſolcher Menſchen, die ſich ſelbſt erſt entdeckt werden müſſen, nie ausbleiben, erhellte ihm plötzlich die eigentliche Beſtimmung ſeiner Natur. Er findet in einem Buchladen den eben erſchienenen „traité de l'homme" von Descartes (1664); der Buchhändler macht ihn auf dieſe literariſche Neuigkeit aufmerkſam, die intereſſanteſte, die er hat; und Malebranche nimmt das Buch, um es aus Neugierde zu leſen. Wie er lieſt, verwandelt ſich die Neugierde in die größte Bewunderung vor dieſer ſtrengen, einleuchtenden, wohlgeordneten, methodiſchen Denkweiſe und Darſtellung. Zum erſtenmale fühlt er den Eindruck der Philoſophie, der ihn ſo mächtig und tief ergreift, daß er mehr als einmal das Buch aus der Hand legen muß, weil er vor heftigem Herzklopfen nicht weiter leſen kann.

Jetzt iſt er entſchieden, Descartes zu ſtudiren; zunächſt nichts anderes als ihn. Er verläßt die Objecte, die ihn beſchäftigt ha-

ben. Er fühlt ſich allem Uebrigen wie mit einem Schlage entfremdet. Er vertieft ſich ganz in die Schriften Descartes', und nachdem er zehn Jahre (1664—1674) in dieſen Studien mit ganzer Seele, mit allem Feuereifer ſeines Geiſtes gelebt hatte, ſchreibt er ſein Hauptwerk von der Erforſchung der Wahrheit.

Dieſes Buch macht ihn in kurzer Zeit berühmt. Sein Name ſelbſt wird durch den ſeines Werks verdrängt. Er heißt nach dem letzteren „auteur de la recherche de la vérité". Der Orden, dem er angehört, beſchließt in einer Generalverſammlung, ihm für dieſes Buch ſeinen Dank und ſeine Glückwünſche darzubringen.

4. Die Schriften.

In dem Zeitraum von 1675—1712 erſcheint die Schrift von der Erforſchung der Wahrheit in ſechs Auflagen, die ſich fortſchreitend immer mehr entwickeln und vervollſtändigen, bis ſie zuletzt in dem Umfange von ſechs Büchern ihren Abſchluß erreichen. Während ſo das Hauptwerk ſich immer weiter ausbreitet, faßt Malebranche in einer zweiten Schrift ſeine Lehre zuſammen und entwickelt ſie hier in der bündigſten und klarſten Form in den „Unterredungen über Metaphyſik und Religion"*).

*) De la recherche de la vérité. Die ſechs Auflagen bei Lebzeiten des Verfaſſers erſchienen 1675, 77, 78, 84, 1700, 1712; die zweite in Straßburg, die vierte in Lyon, die übrigen in Paris. Der Abbé Lenfant überſetzte das Werk ins Lateiniſche: De inquirenda veritate (Genevae 1684). Die vollſtändigſte Ausgabe von 1712 beſteht aus ſechs Büchern und den Erläuterungen (eclaireissements). Die erſten fünf Bücher handeln von den Quellen des Irrthums: Sinne, Imagination, Verſtand, Neigungen, Leidenſchaften; das ſechſte von der Methode der Wahrheit. Die erſte Ausgabe von 1675 enthielt nur die drei erſten Bücher.

Das Hauptthema aller seiner Schriften ist die Einheit der Religion und Philosophie, des Christenthums und der Metaphysik, der augustinischen und der (folgerichtig entwickelten) cartesianischen Lehre. Malebranche repräsentirt in seiner Lehre diese Unionsidee. So schreibt er (auf den Wunsch der Herzogin von Chevreuse) seine metaphysischen und christlichen Unterhaltungen, dann verfaßt er die metaphysischen und christlichen Meditationen, eine seiner gelesensten Schriften. In demselben Geist sind die Abhandlungen von der Natur und Gnade, von der Moral, von der Liebe zu Gott*).

Ist nun der christliche Glaube die wahre Religion und diese eins mit der Vernunft, so werden sich die Philosophen über die Glaubenswahrheit leicht verständigen können. Um diese Einhelligkeit darzuthun, schreibt Malebranche die Unterredungen eines christlichen Philosophen mit einem chinesischen über das Dasein und Wesen Gottes**). Ist die natürliche und sittliche Ordnung der Dinge in Einklang, so muß auch in der körperlichen Bewegung der sittliche Zweck angelegt und vorgesehen sein. Auf diesen

---

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. 1688. das Compendium der ganzen Lehre.

*) Conversations métaphysiques et chrétiennes. 1677. (Die Schrift erschien ohne den Namen des Verfassers.)

Méditations métaphysiques et chrétiennes. 1684. Die Auflage von 4000 Exemplaren war bald vergriffen.

Traité de la nature et de la grâce. 1680. Diese Schrift wurde von Arnauld angegriffen und verursachte den ausgedehnten Streit zwischen ihm und Malebranche.

Traité de la morale. 1684. Traité de l'amour de Dieu. 1697.

**) Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu. 1708.

Punkt bezieht sich seine letzte Schrift: Betrachtungen über die physische Prämotion*).

5. Polemik.

So friedliebend Malebranche war, hatten ihm seine Schriften doch eine Reihe Gegner erweckt, die nicht aufhörten ihn zu bekämpfen, und gegen deren Angriffe er nicht müde wurde sich zu vertheidigen. Daß er die Feindschaft der Jesuiten erregte, konnte nicht anders sein. Er, ein Priester des Oratoriums, der die Lehre Augustins im Bunde mit der Lehre Descartes' dem Zeitalter vorhielt und einen großen Einfluß auf die Geister gewann, mußte nothwendig die Jesuiten gegen sich aufbringen, für die ein solcher Triumph über den Pelagianismus und die Scholastik eine doppelte Niederlage war.

Aber auch unter den Theologen und Philosophen, die ihm geistig nahe standen, unter den Jansenisten und Cartesianern, erhoben sich gegen seine Lehre Einwände und Bedenken, die zu weitläufigen Streitigkeiten führten. Ich nenne vor allem Arnauld, den berühmten Theologen von Port royal, den jansenistischen Cartesianer, der mit Malebranche, dem er zuerst befreundet war, in eine erbitterte und literarisch weit ausgesponnene Fehde gerieth. Er schrieb gegen die Abhandlung von der Natur und Gnade seine Schrift von den wahren und falschen Ideen (1683); Malebranche antwortete; Arnauld vertheidigte sich, wogegen Malebranche in drei Briefen wiederum auftrat, und so häuften sich in kurzer Zeit von beiden Seiten die Streitschriften. Und als zehn Jahre später

*) Réflexions sur la prémotion physique contre le P. Boursier. 1715.

der Carteſianer Sylvain Régis gegen Malebranche ſchrieb (1694), entzündete ſich auch der Streit mit Arnauld von neuem*).

6. Einſamkeit und Tod.

Er lebte in ſtiller und tiefer Zurückgezogenheit, fern von der Welt, in der Zelle des Oratoriums. An die Einſamkeit dieſes Stilllebens hatte ſich Malebranche ſo gewöhnt und in ſeine Betrachtungen ſo verloren, daß er ſelten ſprach und in Geſellſchaft Anderer meiſtens ſtumm war. Man nannte ihn im Oratorium den Schweigſamen und den Meditativen „taciturne meditatif". Durch eine ſtrenge und äußerſt mäßige Lebensweiſe hatte er ſich trotz ſeines ſchwächlichen Körpers in eine ſo geſunde Verfaſſung gebracht, daß er ein hohes Alter erreichte. Von allen Seiten wurde er aufgeſucht. Die Gelehrten, die nach Paris kamen, wollten den Mann kennen lernen, der das Buch von der Erforſchung der Wahrheit geſchrieben. Noch in ſeiner letzten Krankheit empfing er den Beſuch des engliſchen Philoſophen Berkeley, mit dem er über das Daſein der Materie ein lebhaftes Geſpräch führte, und man ſagt, daß dieſe Anſtrengung ſeinen Tod beſchleunigt habe. Er ſtarb, ſiebenundſiebenzig Jahre alt, den 13. October 1715.

Das Jahrhundert der franzöſiſchen Aufklärung hat die Lehren dieſes Mannes, aber nicht ſeinen Ruhm vergeſſen. Voltaire nannte ihn den großen Träumer des Oratoriums, Buffon den göttlichen Malebranche. Seine Schreibart wurde bewundert und ſelbſt von Voltaire als ein Muſter philoſophiſchen Stils bezeichnet. Einigen hat es gefallen, ihn den franzöſiſchen Plato zu nennen.

*) Malebranche hat ſeine Streitſchriften mit Arnauld beſonders geſammelt und herausgegeben: Recueil de toutes ses réponses à Arnauld. 4 vol. Paris 1709.

Das iſt ein Vergleich, den Malebranche weder als Denker noch als Schriftſteller aushält, und zu dem weder ſeine Ideenlehre noch ſeine Dialoge berechtigen. Vielleicht darf man mit größerem Rechte ſagen, daß er der größte Metaphyſiker Frankreichs nach Descartes war, wenn man bei dem Worte „nach Descartes" nicht vergeſſen will, daß hier der Zwiſchenraum groß und in Wahrheit Descartes in Frankreich einzig und unvergleichlich daſteht.

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Malebranche's Lehre. I. Grundlegung und Aufgabe.

Der Dualismus und das Erkenntnißproblem. Der Occasionalismus. Der Gottesbegriff und die heidnische Philosophie. Der Augustinismus. Irrthum und Sünde. Wahrheit und Erleuchtung.

I.

Der Dualismus und das Erkenntnißproblem.

1. Denken und Ausdehnung.

Die ganze Aufgabe und das wissenschaftliche Motiv, welches die Lehre unseres Philosophen durchgängig beherrscht, läßt sich in der Frage begreifen: wie ist die Wahrheit oder die Erkenntniß der Dinge in dem menschlichen Geiste möglich, wenn die Voraussetzung gilt, daß Geister und Körper sich gegenseitig völlig ausschließen? Offenbar ist die Erkenntniß eine Vereinigung, in welcher die erkennenden Wesen oder die Geister und die erkannten Wesen oder die Dinge (Körper) zusammentreffen. Wie ist eine solche Vereinigung möglich, wenn doch beide Seiten derselben einander nur entgegengesetzt sind?

In dieſer Vorausſetzung denkt Malebranche durchaus carteſianiſch. Er bejaht mit Descartes den Dualismus der denkenden und ausgedehnten Subſtanzen; er erklärt, wie dieſer, den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper für die Grundlage der Philoſophie. Auch den Begriff der Subſtanz beſtimmt er ganz in carteſianiſcher Weiſe. Was ohne Anderes begriffen werden kann oder zu ſeiner Exiſtenz eines Anderen nicht bedarf, iſt ein Weſen oder eine Subſtanz; was dagegen ohne Anderes weder ſein noch gedacht werden kann, iſt eine Form oder Art des Daſeins (manière d'être), eine Modification der Subſtanz. Nun muß das Denken ohne Ausdehnung, die Ausdehnung ohne Denken begriffen werden; denn es iſt unmöglich, die Ausdehnung als Modification des Denkens oder umgekehrt das Denken als Modification der Ausdehnung zu betrachten. Alſo ſind die denkenden Weſen oder die Geiſter und die ausgedehnten Weſen oder die Körper gegen einander ſelbſtändig, in ihrem Daſein von einander unabhängig, in dieſer Rückſicht alſo Subſtanzen*).

2. Geſtaltung und Bewegung. Vorſtellung und Begehrung.

Alle Ausdehnung iſt theilbar. Die Theile ſind der räumlichen Veränderung fähig, ſie können zuſammen- und auseinandergeſetzt, ſie können einander genähert und von einander entfernt werden. Alle Verhältniſſe der Theile beſtehen in dieſen räumlichen Unterſchieden, in den Relationen des größeren oder geringeren Abſtandes. Die räumlichen Unterſchiede geben die Configuration oder Geſtalt; die Veränderung derſelben iſt die Bewegung.

*) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. I.

Alle Modificationen der Ausdehnung ſind damit erſchöpft: ſie iſt fähig zur Geſtaltung und Bewegung. Dem entſprechen auf der entgegengeſetzten Seite des Denkens die beiden Modificationen der Vorſtellungen und Begehrungen.

3. Die Quellen des Irrthums und der Weg zur Wahrheit.

Nun äußert ſich das menſchliche Vorſtellungsvermögen in den drei Formen der Sinne, der Einbildung, des reinen Verſtandes, und das menſchliche Begehrungsvermögen in den beiden Formen der Neigungen und Leidenſchaften.

Die Frage heißt: wie kann im menſchlichen Geiſt eine Erkenntniß der Dinge ſtattfinden? Die wahre Erkenntniß iſt die völlig gewiſſe, die zweifelloſe, die den Irrthum von ſich ausſchließt. Es handelt ſich alſo um eine ſolche Vorſtellung der Dinge, die unmöglich falſch iſt, die das Weſen der Dinge ohne jede fremde Einmiſchung klar und deutlich ausdrückt. Der Weg, der zu dieſer Vorſtellungsweiſe führt, iſt der Weg zur Wahrheit. Er allein vermeidet den Irrthum, in den wir auf allen übrigen Wegen gerathen.

Nun leuchtet ein, daß die Erkenntniß durch die Sinne und die Einbildung, durch Senſation und Imagination, nicht frei iſt von der körperlichen Einmiſchung, daß ſie die Dinge nicht durchſchaut, die ſie in Wahrheit ſind, ſondern nur wahrnimmt, wie ſich dieſelben zu uns und unſerem Leibe verhalten. Eben ſo leuchtet ein, daß wir unter der Macht unſerer Neigungen und Leidenſchaften nicht erkennen, was die Dinge ſind, ſondern nur, was ſie uns gelten, daß wir nicht ihre Natur, ſondern nur ihren jeweiligen Werth in Rückſicht auf uns vorſtellen. Und auf der

anderen Seite iſt es dem reinen Verſtande von ſich aus unmöglich einzuſehen, was wir nur vermöge der Sinne empfinden können: die Verhältniſſe der Dinge zu unſerem Daſein, die Beziehungen fremder Körper zu dem unſrigen. Wenn der Verſtand erkennen will, was er zu erkennen nicht vermag, ſo geräth er in Irrthum. Wenn wir nach unſeren Sinneseindrücken und Einbildungen, nach unſeren Neigungen und Leidenſchaften das Weſen der Dinge beurtheilen, ſo ſtellen wir die Dinge falſch vor, und der Irrthum iſt die unvermeidliche Folge.

Unſere Denk- und Begehrungsweiſen ſind demnach ſo viele Quellen des Irrthums, ſo viele Wege, auf denen wir die Wahrheit verfehlen. Handelt es ſich nun um die Erforſchung der Wahrheit, ſo werden vor allem die möglichen Irrwege wohl erkannt werden müſſen, damit wir ſie gründlich vermeiden. Hier zerlegt ſich die Aufgabe, die Malebranche ſich ſetzt, in die beiden Hauptunterſuchungen 1) jener fünf Quellen des Irrthums, 2) der allgemeinen Methode der Wahrheit. Daher theilt ſich das Werk von der Erforſchung der Wahrheit in dieſe ſechs Bücher:

1. von den Irrthümern der Sinne
2. von der Einbildung
3. von dem Verſtande oder dem reinen Geiſte
4. von den Neigungen oder den natürlichen Gemüthsbewegungen
5. von den Leidenſchaften
6. von der allgemeinen Methode der Wahrheit.

Die Aufgabe betrifft das Erkenntnißproblem. Wie Malebranche dieſelbe gefaßt hat, ſteht ſie gegenüber der Vorausſetzung, daß in der Natur des Geiſtes nur Modificationen des Denkens, in der Natur der Körper nur Modificationen der Ausdehnung

möglich und daß Denken und Ausdehnung ſelbſt einander völlig entgegengeſetzt ſind. So weit gilt der carteſianiſche Dualismus*).

II.

Occaſionalismus.

1. Die Unwirkſamkeit der Körper.

Das Weſen der Körperwelt beſteht in der Ausdehnung, in nichts Anderem. Die Ausdehnung iſt theilbar, geſtaltungsfähig, bewegbar. Die Körper können bewegt werden, aber ſie können nicht ſich ſelbſt bewegen. Die Ausdehnung iſt kraftlos; die Körper ſind nicht bewegende Kräfte. Was in der Körperwelt geſchieht, iſt nur Bewegung. Aber kein Körper hat die Kraft, die Bewegung zu erzeugen; keiner iſt deren hervorbringende und wirkſame Urſache. Nun iſt die Bewegung die einzige Wirkungsart, welche dem Körper zugeſchrieben werden könnte. Iſt er nicht im Stande, Bewegung zu bewirken, ſo kann er überhaupt nichts bewirken, ſo iſt er von ſich aus völlig unwirkſam, ſo iſt es um ſo weniger möglich, daß er auf den Geiſt einwirkt und dieſen ſo oder anders modificirt.

Die Materie kann den Geiſt nicht modificiren; ſie kann ihn weder angenehm noch unangenehm berühren, weder glücklich noch elend machen. Da nun die Welt in Geiſtern und Körpern beſteht, die Körper aber weder in dem Gebiete der Körper noch in dem der Geiſter etwas bewirken können, ſo gilt der Satz: daß nicht die Körper ſelbſt wirken, ſondern durch ſie gewirkt wird. Nennen wir die wirkende Kraft Urſache, ſo muß erklärt werden, daß

*) De la Recherche de la vérité. Liv. I chap. 1. ch. 4. Liv. III. Conclusion.

die körperliche Natur unfähig ist, Ursache zu sein. Die Körper sind keine realen oder wirklichen Ursachen.

2. Die Unwirksamkeit der Geister.

Es könnte scheinen, daß die Bewegung, deren Ursache die Körper nicht sein können, von den Geistern erzeugt wird. Aber wie sollen die Geister die Körper bewegen, da die Natur beider jede Art des Zusammenhangs ausschließt? Nun ist die Zusammensetzung oder Verbindung eine Art des Zusammenhangs und selbst ohne Bewegung nicht denkbar. Nun ist der Mensch eine Zusammensetzung oder Verbindung von Seele und Körper. Aber weder vermag die Seele von sich aus den Körper anzuziehen noch der Körper die Seele. Also ist das menschliche Dasein eine Verbindung zweier Substanzen, von denen keine diese Verbindung erzeugt haben kann. Oder anders ausgedrückt: die Ursache des menschlichen Daseins liegt nicht innerhalb der Natur, nicht in den Dingen, weder in den Geistern noch in den Körpern.

Der menschliche Wille bewegt nichts, auch nicht den kleinsten Körper. Ich will meinen Arm in dieser Richtung bewegen; die Bewegung geschieht, wie sie gewollt wird. War jetzt der Wille die hervorbringende Ursache der Bewegung? Wenn er es wäre, so müßte zwischen diesem Willen und dieser Bewegung ein nothwendiger Zusammenhang sein und erkennbar sein, so müßte die Bewegung vom Willen, also vom Bewußtsein unmittelbar oder mittelbar abhängen, so müßten wir der Bewegungen unseres Körpers um so mächtiger sein, je deutlicher wir den Zusammenhang zwischen Wille und Bewegung in allen seinen Mittelgliedern durchschauen. Dann würde der Anatom zugleich der beste Athlet sein. Die Bewegung des Arms folgt dem Willen, ohne daß wir

den Zuſammenhang einſehen, ohne daß wir auch nur die Reihe der Mittelglieder kennen, die vom Willen aus die Bewegung im Körper fortpflanzen. Alſo geſchieht die Bewegung ganz unabhängig von unſerem Denken und Wiſſen. Da nun das Wollen eine Modification des Denkens iſt, ſo geſchieht ſie unabhängig von unſerem Willen, ſie folgt dem Willen, aber ſie folgt nicht aus dem Willen.

Und ſelbſt wenn wir jene Mittelglieder deutlich erkennen und die Bewegung von einem Gliede zum andern genau zu verfolgen im Stande ſind, ſo iſt damit der Zuſammenhang zwiſchen Wille und Bewegung in keiner Weiſe erkannt. Es ſeien die Lebensgeiſter, die durch die Nerven unſere Muskeln und durch dieſe den Arm in Bewegung ſetzen, ſo ſehen wir nur, wie ein bewegter Körper den andern bewegt, aber wir ſehen nicht, wie der Wille in den Lebensgeiſtern, alſo nicht, wie die Seele in dem Körper die Bewegung hervorbringt. Dieſer Zuſammenhang iſt unerkannt und unerkennbar; er iſt geradezu unmöglich, denn es giebt zwiſchen Wille und Bewegung, zwiſchen Seele und Körper, zwiſchen Denken und Ausdehnung keinen Zuſammenhang, der hervorgebracht wäre durch die Wirkſamkeit einer der beiden Seiten.

3. Unwirkſamkeit der Dinge.

Die natürliche nnd die erzeugende Urſache.

Der Körper bewegt weder den Körper noch den Geiſt, noch wird er vom Geiſte bewegt. Wenn nun dennoch die Körper mit einander, wenn ſie mit den Geiſtern geſetzmäßig verknüpft ſind, wenn es eine Ordnung der Dinge giebt, ſo kann die Urſache derſelben niemals die wirkſame Natur der Dinge ſelbſt ſein. Die

Dinge ſind keine wirkſamen Naturen, ſie ſind keine realen und wahrhaften Urſachen: ſie wirken nicht.

Doch erſcheinen die natürlichen Begebenheiten allemal bedingt durch natürliche Urſachen. Wenn Körper zuſammenſtoßen, ſo erfolgt ſtets die gegenſeitige Mittheilung ihrer Bewegung nach einem conſtanten Geſetze. Wenn wir den Arm bewegen wollen, ſo führt der Arm dieſe Bewegung in der That aus. In jenem Falle erſcheint der Zuſammenſtoß der Körper, in dieſem unſer Wille als die natürliche Urſache der erfolgten Bewegung. Dieſe natürliche Urſächlichkeit muß bejaht und zugleich muß die Wirkſamkeit der natürlichen Dinge verneint werden. Was bleibt alſo übrig als die Erklärung, daß die natürlichen Urſachen nicht die wirkſamen Urſachen ſind? Die Kugel ſtößt die Kugel, ſie theilt ihr die Bewegung mit, ſie iſt die natürliche Urſache dieſer mitgetheilten Bewegung. Da aber die Kugel niemals die erzeugende Urſache der Bewegung ſein kann, ſo kann ſie auch nicht die erzeugende Urſache der mitgetheilten Bewegung ſein. Kurz geſagt: die natürliche Urſache iſt nicht die erzeugende.

Was iſt ſie denn? Was iſt die Urſache ohne Wirkſamkeit? Nicht active, ſondern paſſive Urſache; nicht Kraft, ſondern Medium und bloßes Vehikel der Wirkſamkeit; nicht wirkende, ſondern gelegentliche Urſache d. h. nicht eigentlich Urſache, ſondern bloß Veranlaſſung: die ſogenannten natürlichen Urſachen ſind ſämmtlich bloß occaſionell.

Hier finden wir Malebranche in völliger Uebereinſtimmung mit Geulinx, ohne daß er ſich direct auf dieſen beruft. Er iſt Dualiſt, wie Descartes; er iſt Occaſionaliſt, wie Geulinx; ſeine occaſionaliſtiſche Theorie iſt die nothwendige Folge der dualiſtiſchen, die er als Grundlage feſthält*).

*) Zu dieſem ganzen Abſchnitt iſt zu vergl. Rech. de la vérité. Liv. VI Part. II chap. 3. Damit vgl. Entret. VII.

III.
Der Gottesbegriff im Gegenſatz zur alten Philoſophie.

1. Gott als die alleinige Urſache.

Wenn nun die natürlichen Urſachen ſämmtlich bloß occaſionell ſind, welches iſt die erzeugende Urſache? Die negative Antwort erhellt aus der einfachen Umkehrung des Satzes. Wenn kein natürliches Ding eine reale oder wahrhafte Urſache iſt, ſo iſt die wahrhafte oder erzeugende Urſache auch kein natürliches Ding, überhaupt kein endliches, unvollkommenes, ſondern allein das unendliche und vollkommene Weſen d. h. Gott ſelbſt, der nur Einer ſein kann, denn ſeine Vollkommenheit iſt nicht relativ, ſondern abſolut.

Es giebt nur eine wahrhafte Urſache, die alle Macht in ſich begreift, und außer der es keinerlei wirkſame Macht giebt. Dieſe eine wahrhafte Urſache iſt Gott. Das iſt die Einſicht der wahren Philoſophie, die hierin ganz übereinſtimmt mit dem Glauben der wahren Religion. Erſt auf der Grundlage der neuen Philoſophie d. i. der Lehre Descartes' wird dieſe große und entſcheidende Wahrheit klar und deutlich begriffen. Darum iſt auch hier erſt die Uebereinſtimmung möglich zwiſchen Vernunft und Glaube, zwiſchen Philoſophie und Religion. Dieſen Coincidenzpunkt nimmt ſich Malebranche zum Ziel und behält ihn unverwandt im Auge.

2. Der gefährlichſte Irrthum der Alten: die Geltung der ſecundären Urſachen.

Zugleich erhellt aus dieſer Grundanſicht der Gegenſatz dieſer Philoſophie zu der alten. Es giebt nur eine wahrhafte Urſache;

alle übrigen Urſachen ſind occaſionell, alſo nicht in Wahrheit cauſal. Die einzige Urſache iſt Gott. Mit ihm verglichen ſind die natürlichen Dinge nicht etwa geringere Urſachen, ſondern gar keine, nicht etwa Urſachen im relativen Sinn, ſondern im eigentlichen Verſtande des Worts gar keine Urſachen. Es handelt ſich um den Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen, zwiſchen Gott und Welt. Eben hier findet Malebranche den Differenzpunkt zwiſchen der neuen Philoſophie und der alten.

Man darf den Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen nicht erklären durch einen Unterſchied in der Cauſalität oder Wirkſamkeit beider. Dann nämlich gilt Gott als die abſolute, unbeſchränkte, allgemeine, oberſte, erſte Urſache und die Dinge im Unterſchiede davon als relative, endliche, beſondere, niedere, ſecundäre Urſachen: dann iſt der Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen graduell. Die Dinge ſind auch Urſachen, nur geringer an Macht. In dieſen Punkt fällt der Gegenſatz jener beiden Weltanſchauungen mit ſeiner ganzen Stärke: ob man die Theorie der ſecundären Urſachen bejaht oder verneint. Malebranche fordert ihre gänzliche Verneinung. Gleichviel unter welchem Namen ſie bejaht werden, ob man ſie Formen, Vermögen, Qualitäten, Kräfte, plaſtiſche Kräfte oder wie ſonſt nennt: ſobald die Dinge als Urſachen oder wirkſame Naturen gelten, geräth die Philoſophie in den gefährlichſten aller Irrthümer.

Denn was iſt die nothwendige Folge? Urſache ſein heißt wirken, erzeugen, ſchaffen. Es giebt keine Wirkſamkeit, die nicht erzeugender, ſchöpferiſcher Art wäre. Kein endliches und natürliches Ding kann ſchaffen; keines kann von ſich aus ſeine Natur oder die eines anderen Dinges verändern. Cauſalität haben = ſchaffen; Urſache ſein = Gott ſein. Dieſe Sätze gelten bei Malebranche als identiſch. Sind alſo die Dinge Urſachen, ſo ſind ſie

eben deßhalb göttlicher Natur; ſie ſind als ſecundäre Urſachen Gottheiten zweiten und geringeren Grades; ſie ſind „kleine Gottheiten", und die Natur ſelbſt eine in allen ihren Theilen mit göttlichen oder dämoniſchen Mächten bevölkerte Welt. Was fehlt noch zum Paganismus? Die Theorie der ſecundären Urſachen gelten laſſen, heißt den Paganismus bejahen. Mit dieſer Vorſtellungsweiſe, ſagt Malebranche, kann das Herz ein Chriſt ſein, aber der Geiſt iſt ein Heide.

Vernunftwidrig iſt dieſer Irrthum, weil er einen unmöglichen Begriff ſetzt: eine ſecundäre Urſache iſt eine kleine Gottheit, eine Gottheit, die keine iſt, alſo eine reine Chimäre. Verderblich iſt dieſer Irrthum wegen ſeiner unvermeidlichen moraliſchen Folgen. Was man für göttlich hält, muß man bejahen. Erſcheinen die natürlichen Dinge als göttlicher Natur, ſo wird der menſchliche Wille durch eine ſolche Vorſtellungsweiſe verblendet und in die Begierden der Welt verſtrickt. Die Liebe zu Gott wird verdrängt durch die Liebe zur Creatur. Der Geiſt wird ſicher ein Heide ſein und das Herz ſchwerlich ein Chriſt bleiben, wenn es von ſolchen Begierden erfüllt iſt. Deßhalb nennt Malebranche dieſen Irrthum den gefährlichſten in der Philoſophie der Alten*).

IV.

Auguſtiniſche Richtung.

1. Die göttliche Cauſalität.

Die Dinge ſind, beſtehen und wirken demnach nur vermöge göttlicher Cauſalität. Sie ſind durch Gott d. h. ſie ſind Creatu-

*) Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II chap. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.

ren, die Geiſter ſo gut als die Körper. Das körperliche Daſein iſt entweder ruhend oder bewegt, alſo iſt Gott der Urheber ſowohl der Ruhe als der Bewegung in der Körperwelt. Er iſt der alleinige Urheber der Verbindung zwiſchen Seele und Körper, alſo des menſchlichen Daſeins; er bewirkt in unſerm Geiſt ſowohl die Empfindung als die Erkenntniß. Ohne den göttlichen Beiſtand können wir keinen Finger bewegen, keine Silbe ausſprechen. „Ohne Gott," ſagt Malebranche, „iſt der Menſch in der Welt unbeweglich wie ein Fels, dumm wie ein Klotz." Ohne ihn iſt die Verbindung zwiſchen Leib und Seele todt. Er muß ſeinen ſtets wirkſamen Willen mit unſerer ſtets ohnmächtigen Begierde verbinden, damit der Wille in uns ſich bethätigt *). Die Creatur iſt ihrem Weſen nach ohnmächtig, wie der göttliche Wille ſeiner Natur nach allmächtig. Wirken heißt ſchaffen. Daß ein endliches Weſen ſchöpferiſch handle, daß ſein Wille Urſache ſei oder Wirkungen habe, iſt ein eben ſo großer Widerſpruch, als daß der allmächtige Wille Gottes nicht ſchöpferiſch oder wirkungslos ſei **).

Das Daſein und die geſetzmäßige Ordnung der Welt iſt daher lediglich die Wirkung Gottes. Alle Wirkſamkeit in der Welt iſt ſeine ſchaffende Thätigkeit. Die Welt exiſtirt d. h. ſie iſt geſchaffen. Die Welt beſteht d. h. die Schöpfung pauſirt nicht, ſie hört nicht auf, ſie geht nicht vorüber, ſie wirkt ununterbrochen oder continuirlich. Die Fortdauer der Welt iſt Erhaltung durch Gott. Die Welterhaltung iſt continuirliche Schöpfung ***).

---

*) Entret. VII.

**) Rech. de la vérité. Liv. VI. P. II ch. 3.

***) Entret. VII.

2. Der göttliche Wille als Weltgeſetz.

Der Cauſalnexus der Dinge iſt der göttliche Wille, nur dieſer. Er iſt das unauflösliche Band aller Creaturen. In ihm allein hängen die Dinge zuſammen; in ihm allein ſind Seele und Körper verbunden; in ihm allein beſteht und lebt die Welt. „Das Univerſum iſt in Gott, aber nicht Gott im Univerſum.“ Den erſten Satz nimmt Malebranche für ſich, den zweiten für Spinoza in Anſpruch, und er braucht dieſe Formel ausdrücklich, um die Lehre des letztern zu bezeichnen und (als atheiſtiſch) zu verwerfen. Iſt Gott im Univerſum, ſo iſt die hervorbringende Wirkſamkeit in den Dingen ſelbſt und jenem gefährlichſten aller Irrthümer, der die Dinge vergöttert, iſt der weiteſte Spielraum geöffnet. Iſt dagegen das Univerſum in Gott, ſo iſt er allein die Urſache von Allem *).

Die Welt iſt, weil Gott ſie will. Die Welt iſt geſetzmäßig, weil der göttliche Wille beharrt und conſtant iſt. „Gott iſt weiſe, er liebt die Ordnung unverbrüchlich; er folgt ihr, ohne ſie je zu verletzen.“ Nach dieſer ewigen Ordnung geſchieht die Bewegung in der Körperwelt, die Verbindung zwiſchen Seele und Körper im menſchlichen Daſein.

3. Der göttliche Wille und die menſchliche Sünde.

Die göttliche Abſicht dieſer Verbindung kann keine andere ſein als die Prüfung der menſchlichen Seele. Sie ſoll die Probe beſtehen. Sie ſoll ihre unabhängige und höhere Natur trotz der Verbindung mit dem Körper frei und lauter erhalten in unmittelbarer

*) Entret. VIII.

Verbindung mit Gott. „Gott kann die Geiſter mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geiſter den Körpern nicht unterwerfen.“ Die Vernunft zeigt uns ganz einleuchtend, daß die Seele unabhängig iſt von ihrem Leibe; die Erfahrung überzeugt uns täglich vom Gegentheil: daß wir von den leiblichen Zuſtänden abhängig und in dieſer Abhängigkeit elend ſind.

Woher dieſe Abhängigkeit? Gott hat ſie nicht gewollt und nicht bewirkt; er konnte ſie weder wollen noch bewirken. Dieſe Abhängigkeit iſt nicht mehr unſer urſprünglicher (unmittelbar von Gott abhängiger) Zuſtand; wir ſind in den ſchlechteren Zuſtand gerathen durch eigene Schuld, wir ſind gefallen und dadurch dem Körper verfallen. Die menſchliche Natur trägt das Joch des Körpers durch die Schuld der Sünde. Es iſt die Erbſünde, in Folge deren wir die Unabhängigkeit der Seele verloren haben. Die Sünde ſetzt die Freiheit voraus. In dem Zuſtande, der dem Sündenfalle vorhergeht, war die Seele unabhängig vom Leib und unmittelbar abhängig von Gott. Wie war in dem Zuſtande einer ſolchen Abhängigkeit die Freiheit möglich? Dieſe Möglichkeit läßt ſich nicht faſſen. „Die Freiheit,“ ſagt Malebranche, „iſt ein Myſterium.“

Der göttliche Wille iſt conſtant. Gott will die Unabhängigkeit des Geiſtes. Er hört nicht auf ſie zu wollen, auch nachdem wir ſie durch eigene Schuld eingebüßt haben. Er hat ſie urſprünglich gewollt nach ſeiner Weisheit; er will die verlorene wiederherſtellen nach ſeiner Barmherzigkeit: er will uns von der Sünde erlöſen durch Chriſtus. Wir leben vermöge des göttlichen Willens als der alleinigen Cauſalität in einer doppelten Verbindung: unſer Geiſt iſt mit Gott verbunden, von dem er unmittelbar abhängt, und zugleich mit einem Körper verbunden, von dem er *nicht* abhängt. Dieſes Verhältniß verkehrt der menſchliche Sündenfall.

Jetzt iſt der menſchliche Geiſt dem göttlichen Lichte entfremdet und dem Leibe unterthan. Jetzt kann Gott nur noch die Wiederherſtellung des Menſchen wollen d. h. die Erlöſung *).

Wenn nun die Philoſophie durch die Löſung des Erkenntnißproblems dieſer Vorſtellungsweiſe gleichkommt, ſo hat Malebranche erreicht was er will: die Einheit der Philoſophie mit der Religion, der Metaphyſik mit dem Chriſtenthum, des Carteſianismus mit dem Auguſtinismus. Um Malebranche ganz zu verſtehen, müſſen wir genau einſehen, welchen Werth für die Religion in ſeiner Lehre das Erkenntnißproblem hat.

4. Der Irrthum als Folge der Sünde.

Alle wahre Erkenntniß beſteht, wie ſchon Descartes gelehrt hatte, darin, daß wir das Weſen der Dinge klar und deutlich vorſtellen. Die unklaren und undeutlichen Vorſtellungen ſind deßhalb unwahr. Unſere ſinnlichen Empfindungen beruhen auf äußeren Eindrücken, unſere Einbildungen auf inneren. Beide zeigen uns nie, was die Dinge ſelbſt ſind, ſondern nur was ſie für uns ſind, wie ſie uns berühren, wie ſie ſich zu unſerem Daſein verhalten. Darum iſt durch Sinne und Einbildung eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Darum iſt es, wie Malebranche wiederholt einſchärft, zur Vermeidung des Irrthums vor allem wichtig, zwiſchen Empfinden und Erkennen (sentir und connaître) genau zu unterſcheiden **).

Die Vorſtellungen, welche uns Sinn und Einbildung liefern, ſind nicht als ſolche falſch. Wir erfahren durch die Empfindungen und nur durch ſie, wie ſich die fremden Körper zu dem unſrigen

*) Entret. IV.

**) Entret. III.

verhalten; ſie zeigen uns an, was unſerem Leibe dient oder ſchadet, was die Erhaltung unſeres Lebens fördert oder gefährdet, und ſo lange unſere Vorſtellungen nur in dieſem Sinne genommen werden, ſind ſie richtig. Sie werden erſt falſch durch den Gebrauch, den wir zur Erkenntniß der Dinge von ihnen machen. Sie werden falſch, ſobald wir durch ſie erkennen wollen. „Betrachten wir die Sinne," ſagt Malebranche, „als falſche Zeugen in Betreff der Wahrheit, aber als treue Rathgeber in Rückſicht auf die Erhaltung und den Nutzen des Lebens!"*)

Durch die Sinne erkennen wollen, heißt nichts anderes als unſer Urtheilen und Denken von ihnen abhängig machen. Hier iſt die Wurzel des Irrthums. Wir irren, ſobald unſer Denken in die Abhängigkeit von den Sinnen geräth. Aber wie ſollte das Denken in dieſe Abhängigkeit nicht gerathen, wenn einmal der Geiſt vom Körper ſich abhängig gemacht hat? Nun iſt es die Sünde, welche dieſe Abhängigkeit verſchuldet. Nun iſt es dieſe Abhängigkeit, in Folge deren das Denken unter die Herrſchaft der Sinne geräth. Nun iſt es die Abhängigkeit des Denkens von den Sinnen oder, was daſſelbe heißt, das erkennen Wollen durch die Sinne, wodurch der Irrthum entſteht, indem der Unterſchied aufgehoben wird zwiſchen Empfinden und Erkennen.

5. Die Erkenntniß als Erleuchtung.

So iſt der Irrthum nach Malebranche in ſeinem letzten Grunde durch die Sünde verurſacht. Er iſt deren unvermeidliche Folge. Iſt aber der Irrthum durch die Sünde verſchuldet, ſo iſt auch die gründliche Aufhebung des Irrthums nur möglich durch die

*) Entret. IV, Nr. 15.

gründliche Aufhebung der Sünde d. h. durch die Erlöſung oder durch die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Wir irren nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele vom Körper, mit dem ſie durch Gott verbunden, dem ſie aber keineswegs durch Gott unterworfen iſt. Wir erkennen die Wahrheit ebenſo nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele von Gott, in der unmittelbaren Verbindung unſeres Geiſtes mit dem göttlichen.

Irrthum iſt Sündenſchuld, Verdunkelung der Seele durch den Körper, der ſie beherrſcht. Erkenntniß iſt Erleuchtung der Seele durch das göttliche Licht. Die Erkenntniß der Wahrheit iſt nur durch Gott möglich, wie der Irrthum nur durch die Abkehrung von Gott, durch die Unterwerfung unter das Joch des Körpers d. h. durch die Sünde.

6. Geſichtspunkt zur Auffaſſung der ganzen Lehre.

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo wir den deutlichſten Einblick gewinnen in das innerſte Motiv und die Aufgabe unſerer Lehre.

Sie nimmt zu ihrer Grundlage den carteſianiſchen Dualismus, der ſie folgerichtig zum Occaſionalismus führt; dieſer verneint folgerichtig die Wirkſamkeit der Dinge und läßt nichts übrig als die alleinige Cauſalität des göttlichen Willens. Dieſe Vorſtellung ſetzt Malebranche gegen die Philoſophie der Alten d. h. gegen den Naturalismus und vereinigt ſich in ihr mit Auguſtin. Aber auch die göttliche Cauſalität kann den Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper nicht aufheben, denn damit wäre die Grundlage und das Princip ſelbſt aufgehoben. Alſo kann auch die göttliche Cauſalität den Geiſt nicht abhängig machen vom Körper. In und durch Gott

iſt dieſe Abhängigkeit nicht möglich. Aber ſie iſt. Alſo iſt ſie nur möglich durch uns ſelbſt, durch unſre Entfremdung von Gott, durch die Sünde, die unſer Denken verdunkelt und den Irrthum verurſacht. Iſt aber der Irrthum Folge der Sünde oder unſerer Entfremdung von Gott, ſo kann die Erkenntniß oder die Aufhebung des Irrthums nur möglich ſein durch unſere Verbindung mit Gott, die uns erleuchtet.

Geſetzt nun, es ließe ſich aus rein philoſophiſchen Gründen beweiſen, daß unſre Erkenntniß der Dinge in der That nur möglich iſt in und durch Gott, daß wir die Dinge in Gott ſehen, ſo ergiebt ſich von hier aus ein bedeutungsvoller Rückſchluß. Iſt die Erkenntniß nur möglich durch unſere Vereinigung mit Gott, ſo konnte der Irrthum nur entſtehen aus unſerem Abfall von Gott, ſo iſt der Irrthum ein Beweisgrund der Sünde. Und da wir, wie die Erfahrung zeigt, in Irrthum befangen ſind auf unvermeidliche Weiſe, ſo gilt daſſelbe von der Sünde, die den Irrthum verurſacht. Der Irrthum, in dem wir leben und der unſerer Natur anhaftet, iſt ein Beweisgrund der Erbſünde. Damit ſtehen wir im Mittelpunkt der auguſtiniſchen Lehre, welche ſelbſt der dogmatiſch vollkommenſte und tiefſte Ausdruck der chriſtlichen iſt.

Jetzt liegt der Kern der Lehre unſeres Philoſophen deutlich vor unſern Augen. Der Satz, daß die Erkenntniß nur möglich iſt als Erleuchtung, daß wir die Dinge in Gott ſehen, bildet das Bindeglied zwiſchen Philoſophie und Religion, Metaphyſik und Chriſtenthum. Es kommt daher alles darauf an, daß dieſer Satz aus philoſophiſchen Gründen bewieſen wird, daß er als Erkenntnißtheorie feſtſteht. Das iſt die noch zu löſende Aufgabe.

Fünftes Capitel.

Malebranche's Lehre. II. Löſung der Aufgabe.

Arten und Objecte der Erkenntniß.
Urſprung der Ideen.
Die intelligible Welt in Gott. Die intelligible Ausdehnung.
Die allgemeine Vernunft.
Verhältniß der Dinge zu Gott.
Pantheiſtiſche Richtung. Uebergang zu Spinoza.

I.

Die Objecte und Arten der menſchlichen Erkenntniß.

Unterſuchen wir die menſchliche Erkenntniß. So verſchieden ihre Gegenſtände ſind, ſo verſchieden ſind ihre Arten. Die Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſind Gott, die Geiſter, die Körper. Wir unterſcheiden in Rückſicht des zweiten Gegenſtandes den Geiſt in uns und die Geiſter außer uns, die eigene Seele und die fremden. So theilt ſich die Erkenntniß ihrem Umfange nach in dieſe vier Gebiete: Erkenntniß Gottes, des eigenen Geiſtes, der Geiſter außer uns, der Körper.

1. Gott als Erkenntnißobject.

Gott kann nur durch ſich ſelbſt erkannt werden, unmittelbar und direct, denn er iſt das abſolut unendliche und vollkommene

Weſen. Alles Andre iſt endlich und unvollkommen. Das Vollkommene iſt nie aus dem Unvollkommenen, das Unendliche nie aus dem Endlichen erkennbar. Daher iſt die Gotteserkenntniß nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich. Sie iſt unter allen Einſichten die klarſte und deutlichſte. Das Gottesbewußtſein iſt das Licht, in dem wir erkennen.

2. Die Körper als Erkenntnißobject.

Dagegen können die Körper nicht aus ſich ſelbſt unmittelbar erkannt werden, denn ſie ſind an ſich nicht erkennbar, ſie ſind nicht intelligibler, ſondern materieller Natur, ſie ſind ausgedehnte Subſtanzen, als ſolche von uns unabhängig, unſerm Weſen entgegengeſetzt, außer uns. Wie ſoll der Geiſt dieſe Körperwelt durchdringen? Er iſt in die Schranke ſeiner denkenden Natur eben ſo feſtgebannt, wie jene in die der ausgedehnten. Wie alſo ſoll der Geiſt die Materie in ſich aufnehmen? Wie ſoll die Materie in den Geiſt eingehen? Der Gegenſatz ſchließt jede Art der Berührung und Vereinigung aus, welche gefordert wird zur Möglichkeit der Erkenntniß.

Die Objecte des Geiſtes ſind nur Vorſtellungen oder Ideen. Wenn es Ideen giebt, die das Weſen der Körper klar und deutlich ausdrücken, wenn es Vorſtellungen giebt, welche die Körper erkennbar machen, ſo iſt eine Erkenntniß der letztern möglich. Dieſe Erkenntniß iſt alſo nur möglich durch Ideen.

3. Die Geiſter außer uns als Erkenntnißobject.

Wenn wir nicht ſelbſt geiſtiger Natur wären, ſo könnten wir nie wiſſen, daß es Geiſter außer uns giebt. Wenn wir nicht ſelbſt

empfinden, vorſtellen, wollen, begehren, ſo können wir nicht ahnen, daß es Weſen giebt, die ähnliche Empfindungen, Vorſtellungen, Begierden u. ſ. w. haben. Wir erkennen darum die Geiſter außer uns nur als Weſen, die dem unſrigen analog ſind. Was in einer anderen Seele vorgeht, können wir ſelbſt niemals unmittelbar erfahren; wir können es nur aus der eigenen, innern Erfahrung abnehmen und vermuthen. Daher erkennen wir die Geiſter außer uns, es ſeien nun Menſchen wie wir oder reine Geiſter (esprits purs), bloß durch Vergleichung mit uns: wir vermuthen, daß ſie uns gleich oder ähnlich ſind; wir erkennen ſie, wie Malebranche ſagt, „par conjecture“.

4. Die Selbſterkenntniß.

Das Original, nach dem wir die Geiſter außer uns beurtheilen und ſchätzen, ſind wir ſelbſt. Aber wie erkennen wir uns ſelbſt? Zu dieſer Erkenntniß bedürfen wir keines Mediums, wie zur Einſicht in die Natur der Körper, denn die Vorſtellung, die allein ein ſolches Medium ſein könnte, fällt hier mit dem Object der Erkenntniß ſelbſt zuſammen, die Selbſterkenntniß geſchieht daher nicht nach Ideen.

Wir erkennen uns unmittelbar, wir ſind unſerer ſelbſt gewiß. Dieſes unmittelbare Bewußtſein des eigenen Weſens nennt Malebranche „conscience“. Aber dieſes unmittelbare Bewußtſein reicht weiter als die innere Erfahrung. Wir wiſſen von uns nicht mehr und nicht weniger als wir innerlich wahrnehmen. Oder wiſſen wir etwa was die menſchliche Seele iſt, wenn wir nicht wiſſen, was Freude und Schmerz iſt? Aber wir wiſſen nicht, was Freude und Schmerz iſt, bevor wir beides erlebt und dadurch erfahren haben. Die denkende Natur iſt uns nur ſo weit bekannt, als wir

ſie in uns kennen gelernt haben, und wir kennen ſie in uns nur ſo weit als wir ihre Modificationen erfahren. Daher erkennen wir uns ſelbſt nur durch innere Wahrnehmung: „par sentiment intérieur“ *).

5. Differenz zwiſchen Malebranche und Descartes.

Es giebt keine Vorſtellung und kein Bewußtſein, welches klar und deutlich alle möglichen Modificationen des Denkens d. h. alle möglichen innern Erlebniſſe umfaßt und erſchöpft. Daher giebt es keine klare und deutliche Selbſterkenntniß.

Aber es giebt eine Idee, die das Weſen der Körper klar und deutlich ausdrückt; daher läßt Malebranche den carteſianiſchen Satz nicht gelten, daß die Erkenntniß der Seele klarer ſei als die des Körpers. Gehören zu der Natur der Seele nicht auch die Empfindungen, die ſinnlichen Qualitäten? Aber daß dieſe in der That der Seele zukommen und Modificationen des Denkens ſind, ſchließt Descartes nur daraus, daß ſie Modificationen der Ausdehnung *nicht* ſein können. Aus der Natur der Seele ſelbſt leuchten ihm die verſchiedenen Sinnesempfindungen keineswegs ſo unmittelbar ein, als aus der Natur der Ausdehnung die verſchiedenen Figuren. Die Mathematik iſt klarer als die Philoſophie, ein deutlicher Beweis, daß die Natur des Körpers klarer erkennbar iſt, als die der Seele. Wäre die Idee der Seele auch nur ebenſo einleuchtend als die des Körpers, ſo müßte man aus jener mit derſelben Leichtigkeit und Evidenz die Empfindungen der Farben und Töne, der Kälte und Wärme u. ſ. f. herleiten können, als aus dieſer die Figuren des Dreiecks, Quadrats u. ſ. f.

Wenn zwei Ideen gleich klar und dabei völlig verſchieden ſind,

*) Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 7.

ſo iſt es unmöglich, daß ſie jemals verwechſelt werden. Woher kommt es denn, frägt Malebranche, wenn doch Seele und Körper grundverſchieden, die Ideen beider aber gleich klar ſind: daß ſo viele Menſchen beide nicht unterſcheiden können, vielmehr den Körper weit deutlicher begreifen, als den Unterſchied der Seele vom Körper? Offenbar liegt der Grund darin, daß die Natur der Seele unſerem Bewußtſein keineswegs ſo aufgeſchloſſen und einleuchtend vorliegt, daß unſere Selbſterkenntniß keineswegs durchgängig klar, vielmehr, wie ſich Malebranche ausdrückt, eine „connaissance confuse“ iſt*).

6. Summe.

Wir können uns die Verſchiedenheit der Erkenntniß in Rückſicht ihrer Objecte und Arten an dem Bilde des Sehens veranſchaulichen. Was uns die Dinge ſichtbar macht, alſo unſer Sehen ermöglicht, iſt das Licht. Im Lichte ſehen wir die Dinge. Unſer eigenes Sehen können wir nicht ſehen, ſondern ſind deſſelben durch innere Empfindung gewiß. Aus dieſer Gewißheit des eigenen Sehens vermuthen wir, daß auch die Augen Anderer ſehender Natur ſind.

Wie ſich unſer Sehen zum Licht verhält, ſo verhält ſich unſer Erkennen zu Gott. Wie ſich unſer Sehen zu den Dingen im Licht (Bildern der Dinge) verhält, ſo unſer Erkennen zu den Ideen der Körper. Wie ſich unſere innere Empfindung zu unſerm Sehen verhält, ſo unſer Erkennen zu der eigenen Seele. Und wie ſich unſer Sehen zu fremden Augen verhält, ſo unſer Erkennen zu den Geiſtern außer uns.

*) Rech. de la vérité. Eclaircissement XI. Vergl. Liv. III. P. II chap. 7 Nr. 4. Damit zu vergl. Entret. III.

Unter den vier Erkenntnißgebieten iſt uns demnach nur eines vollkommen verſtändlich und klar: die Erkenntniß der Körper. Sie iſt nur möglich durch Ideen. Die Körper können nur durch Ideen erkannt werden, und durch Ideen laſſen ſich nur die Körper erkennen. So führt ſich die Frage nach der Erkenntniß zurück auf die Frage nach den Ideen.

II.

Der Urſprung der Ideen.

Wie iſt eine klare Erkenntniß der Dinge möglich? Dieſe Frage lautet in ihrer letzten und einfachſten Form: wie ſind Ideen möglich oder woher haben die Ideen ihren Urſprung?

Die Ideen der Dinge ſind unmittelbare Objecte unſerer Erkenntniß; ſie ſind als ſolche in unſerem Geiſt. Aber die Frage iſt: wie kommen ſie in unſern Geiſt? Woher haben wir ſie empfangen? Es giebt zur Löſung dieſer Frage zunächſt drei Möglichkeiten: die Ideen ſind uns gegeben entweder durch die Körper oder durch die Seele ſelbſt oder durch Gott. Jede der beiden letzten Möglichkeiten hat zwei Fälle: entweder die Seele erzeugt die Ideen aus ſich, indem ſie dieſelben ſchafft, oder ſie gehören zur Natur der Seele als deren Eigenſchaften, ſie ſind Modificationen des Denkens, die wir durch innere Erfahrung erkennen. Gott erzeugt die Ideen in der Seele, indem er entweder alle zugleich derſelben einprägt und anerſchafft (die angebornen Ideen), oder indem er ſie einzeln, wie ſie eben nöthig ſind, jedesmal von neuem in der Seele hervorruft *).

*) Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 1.

1. Die Körper als Urſache der Ideen.

Setzen wir den erſten Fall. Es ſeien die Körper, die nach der peripatetiſchen Anſicht die Ideen in uns erzeugen. Nun können die Körper ſelbſt nicht in die Seele eingehen. Es müſſen alſo Abbilder oder ähnliche Formen ſein, die ſich von dem Körper ablöſen, unſere Sinne berühren und ſich denſelben eindrücken (espèces impresses), dann intelligibel gemacht, in Empfindung verwandelt, als Vorſtellung ausgedrückt werden (espèces expresses). Wenn die Bilder der Körper von den Körpern ſelbſt ausgehen, ſo müſſen ſie Theile derſelben ſein: dann aber müßten die materiellen Subſtanzen ſich mehr und mehr vermindern und zuletzt in lauter Bilder auflöſen. Sind jene Formen Theile der Körper, ſo ſind ſie ſelbſt materiell, alſo undurchdringlich. Da ſie nun alle Räume erfüllen müſſen von den Sternen bis zum menſchlichen Auge, ſo iſt nicht einzuſehen, wie ſie dieſe erfüllten Räume durchdringen und bei den tauſendfältigen Kreuzungen und Störungen, in die ſie nothwendig gerathen, deutliche und beſtimmte Eindrücke erzeugen können *).

Und zugegeben ſelbſt, daß ſich dieſe Bilder als Wirkungen der Körper bis zu unſeren Sinnesorganen fortpflanzen könnten, ſo würde dieſe Fortpflanzung doch in der Bewegung beſtehen. Wie iſt es möglich, daß ſich die Bewegung in Empfindung umwandelt? „Ich bin wohl im Stande," ſagt Malebranche, „die Wirkſamkeit z. B. der Sonne zu verfolgen durch alle Räume zwiſchen ihr und mir. Da aber dieſe Räume erfüllt ſind, ſo begreife ich natürlich, daß die Sonne nicht da, wo ſie iſt, mir ihren Eindruck machen kann, daß ihre Wirkſamkeit ſich fortpflanzen muß bis zu

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 2.

dem Orte, wo ich bin, bis zu meinen Augen und durch meine Augen bis zu meinem Gehirn. Aber indem ich ſo von Bewegung zu Bewegung fortſchreite, begreife ich nicht, woher mir die Empfindung des Lichts kommt. Dieſe Verwandlung der Bewegung in Licht erſchien mir ſtets und erſcheint mir noch vollkommen unbegreiflich. Welche ſeltſame Metamorphoſe: eine Erſchütterung oder ein Druck auf mein Auge verwandelt ſich in einen Lichtglanz! Ich ſehe dieſen Glanz nicht in meiner Seele, deren Empfindung er iſt, nicht in meinem Gehirn, wo die Bewegung ſich abſchließt, nicht in meinem Auge, wo der Eindruck geſchieht, ſondern in der Luft; in der Luft, ſage ich, die vollkommen unfähig iſt zu einer ſolchen Modification. Welches Wunder!" *)

Aus der Bewegung kann nie Empfindung werden. Wenn ſie es jemals werden könnte, ſo würde der Körper vermöge ſeiner Bewegung im Stande ſein, die Seele zu modificiren, ſo könnten Körper und Seele nicht entgegengeſetzter Natur ſein. Wie wir auch die Sache erwägen, ſo leuchtet aus allen Gründen die Unmöglichkeit ein, daß es die Körper ſind, welche die Ideen in uns hervorbringen.

So bleibt nur übrig, die Urſache der Ideen in der Seele ſelbſt oder in Gott zu ſuchen.

2. Die Seele als Urſache oder Träger der Ideen.

Es ſei die Seele, welche die Ideen entweder aus ſich erzeugt oder unter ihren Eigenſchaften (als Modificationen des Denkens) beſitzt.

Setzen wir den erſten Fall in ſeinen drei Möglichkeiten: die Seele erzeugt die Ideen entweder aus nichts oder aus den ma-

*) Entret. IV. Nr. 6.

teriellen Eindrücken oder nach den vorhandenen Objecten, wie das Abbild nach dem Original. Etwas aus Nichts erzeugen heißt ſchaffen. Die Seele iſt nicht ſchöpferiſch, alſo auch nicht Schöpferin der Ideen. Kann ſie aber überhaupt die Ideen nicht hervorbringen, ſo kann ſie dieſelben auch nicht aus dem Stoff der materiellen Eindrücke erzeugen, denn die Ideen ſind ſpirituelle Weſen (êtres spirituels)und die materiellen Eindrücke ſind körperlicher Natur. Wie ſollen aus körperlichen Dingen jemals ſpirituelle gemacht werden? Wenn man keinen Engel ſchaffen kann, ſagt Malebranche, ſo kann man ihn auch nicht aus Stein hervorbringen. Wenigſtens iſt dieſes nicht leichter als jenes. Alſo werden es wohl die Objecte ſelbſt ſein müſſen, nach denen unſere Seele die Ideen bildet. Um aber die Objecte abzubilden, müſſen wir ſie offenbar vorſtellen, d. h. wir müſſen die Ideen derſelben haben. Wozu braucht die Seele dann noch die Ideen zu erzeugen, da ſie dieſelben bereits hat? Hier wird die Entſtehung der Ideen nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt und unter eine Bedingung gebracht, welche das Hervorbringen der Ideen vollkommen überflüſſig erſcheinen läßt. Wie wir alſo auch die Sache erwägen, ſo kommen wir überall zu dem Schluß: es iſt unmöglich, daß die Ideen durch die Seele erzeugt werden *).

Setzen wir den zweiten Fall. Die Ideen ſeien in der Seele enthalten, ſie beſitze dieſelben vermöge ihrer Natur, ſie gehören zu den natürlichen Qualitäten der Seele, wie die Empfindungen der Kälte und Wärme, der Farben und Töne, wie die Affecte der Freude und des Schmerzes, wie die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes u. ſ. f. Die Seele ſei, wenn nicht Urſache, doch Träger der Ideen. Da nämlich ihre Natur höher und edler iſt,

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 3.

als die des Körpers, ſo muß ſie auch mehr Realität in ſich enthalten als dieſer, ſo muß in dem Weſen der Seele auch das des Körpers mitausgedrückt und auf eminente Weiſe (éminemment) darin enthalten ſein. Die intelligible Welt wird demnach die ſenſible und materielle in ſich begreifen; die Vorſtellungen oder Ideen der Körper ſind demnach Modificationen des Denkens und als ſolche, wie alle übrigen Denkweiſen, natürliche Aeußerungen der Seele. Dann iſt es unſer Denken, in welchem die Ideen exiſtiren; dann iſt es unſre Selbſterkenntniß oder unſere innere Erfahrung, durch welche wir der Ideen inne werden.

Indeſſen dieſe ganze Theorie ſcheitert ſchon an den Grundbegriffen der Lehre unſeres Philoſophen. Wie auch Seele und Körper ſich dem Range und der Weſensſtufe nach zu einander verhalten: dennoch gilt der ausgemachte Gegenſatz beider. Wie ſoll bei dieſem ausgemachten Gegenſatz beider das Denken die Ausdehnung faſſen, wie ſoll die Ausdehnung ein natürlicher Begriff des Denkens, wie alſo ſollen die Ideen der Körper Modificationen des Denkens oder natürliche Qualitäten der Seele ſein können? Es iſt offenbar unter der herrſchenden Vorausſetzung unmöglich, daß die Seele vermöge ihrer Natur die Ideen beſitzt und trägt. Da ſie nun die Ideen weder erzeugen noch beſitzen kann, ſo iſt es in jedem Sinne unmöglich, daß dieſe in der Seele ihren Urſprung haben*).

So bleibt als der einzig mögliche Urſprung der Ideen nur Gott übrig.

---

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 5. Zu vergleichen Entret. I.

3. Gott als Urheber und Träger der Ideen.

Wir haben die Ideen der Körper nicht von den Körpern, nicht von uns ſelbſt, alſo können wir dieſelben, ſo ſcheint es, nur von Gott empfangen haben. Hier giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder hat Gott die Ideen ſämmtlich der Seele anerſchaffen, d. h. die Ideen ſind uns angeboren, oder er erzeugt jede Idee in uns jedesmal von neuem, ſo oft wir derſelben bedürfen.

Setzen wir den erſten Fall: die Ideen ſeien uns ſämmtlich angeboren. Offenbar ſind der Ideen unendlich viele. Schon ein einzelnes Gebiet derſelben, wie z. B. das der geometriſchen Figuren, iſt grenzenlos: es giebt zahlloſe Figuren; ja ſchon eine einzelne Figur, wie z. B. das Dreieck, die Ellipſe u. ſ. f., hat zahlloſe Formen: es giebt unendlich viele Dreiecke, unendlich viel Ellipſen je nach der Größe der Entfernung ihrer Brennpunkte. So ſind ſämmtliche Ideen offenbar eine unendliche Menge zahlloſer Zahlen. Unſere Seele iſt endlich; die Ideenwelt iſt unendlich. Wie ſoll die endliche Seele dieſe unendliche Welt faſſen und nicht bloß faſſen, ſogar auf einmal in ſich aufnehmen können? So wenig Gott der Seele die Unendlichkeit mittheilen kann, ſo wenig kann er ihr die Ideenwelt anerſchaffen. Die Theorie der angebornen Ideenwelt ſtreitet mit dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, der nicht aufhört, Creatur oder beſchränkte Subſtanz zu ſein.

Setzen wir den zweiten Fall, den einzigen, wie es ſcheint, der noch bleibt. Wir empfangen die Ideen von Gott, nicht alle, ſondern einzeln, nicht auf einmal, ſondern nach einander, jede in eben dem Augenblick, wo wir ſie brauchen. So oft wir uns ein beſtimmtes Object vergegenwärtigen wollen, erzeugt Gott die Ideen deſſelben in unſerm Geiſt. Vorher alſo haben wir dieſe Ideen nicht, vielmehr entbehren wir ſie gänzlich. Aber ohne jede Idee

eines Objects, wie iſt es noch möglich, daß wir an das Object denken können, daß wir uns daſſelbe vergegenwärtigen wollen? Heißt nicht an ein Object denken ſo viel als die Idee deſſelben ſuchen? Wie können wir ſuchen, wovon wir gar keine Vorſtellung haben? Es iſt demnach unmöglich, daß Gott nach unſerem Bedürfniß die Idee eines Objects in uns erzeugt, wenn wir nicht auf irgend eine Weiſe, ſie ſei noch ſo dunkel, dieſe Idee ſchon beſitzen. Wenn wir ſie aber ſchon beſitzen, ſo iſt es unnöthig, daß ſie erſt durch Gott erzeugt wird*).

So kommen wir auch auf dieſem Wege zu keinem Ergebniß. Oder vielmehr wir kommen zu dem negativen: daß wir die Ideen weder von dem Körper noch von uns ſelbſt noch von Gott haben können. Es giebt mithin keine Quelle, aus welcher die Ideen in unſern Geiſt einfließen. Es iſt mithin überhaupt unmöglich, daß wir die Ideen haben. Nicht wir ſind es, die ſie haben; nicht wir ſind die Träger der Ideen.

Aus dieſem negativen Ergebniß folgt das poſitive: der einzig mögliche Urſprung der Ideen iſt Gott. Es iſt unmöglich, daß Gott die Ideen aus ſeinem Weſen in das unſrige verſetzt, weder durch Anerſchaffung noch durch jedesmalige Erzeugung. Es iſt daher klar, daß die Ideen, wie ſie nur in Gott entſpringen können, auch nirgends wo anders ſein können als in ihm. Die Ideen ſind allein durch und in Gott. Er allein iſt das unendliche und allumfaſſende Weſen (être universel), die alleinige Urſache der Ideen und durch dieſelben der Dinge**).

Hier treffen wir die Löſung des Problems: die Ideen ſind und bleiben nur in Gott; die Erkenntniß der Dinge iſt nur mög-

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 4.

**) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 5. Zu vergleichen Entret. II.

lich durch die Ideen; alſo iſt unſre Erkenntniß der Dinge nur möglich in Gott, d. h. wir erkennen oder „wir ſehen die Dinge in Gott".

III.
Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft.

Wenn wir durch die Ideen die Dinge erkennen, ſo ſind es die Ideen, die uns erleuchten und unſere Erkenntniß bewirken. Sie würden eine ſolche Wirkſamkeit auf unſeren Geiſt nicht haben können, wenn ſie nicht höherer Natur wären als dieſer. Das einzig wahrhaft wirkſame Weſen iſt Gott. Sind alſo die Ideen wirkſamer Art (efficaces), ſo ſind ſie göttlich. So wird der Satz, daß die Ideen in Gott ſind, bewieſen aus dem Satz, daß wir durch die Ideen erkennen. Dieſer Beweis, ſagt Malebranche, dürfte denen als demonſtrativ gelten, die an das abſtracte Denken gewöhnt ſind*).

1. Die Idee der Ausdehnung als Archetyp der Körperwelt.

Die Dinge, welche wir durch die Ideen klar und deutlich erkennen, ſind nur die Körper. Dieſe ſind in allen ihren Formen und Veränderungen Modificationen der Ausdehnung und nichts Anderes. Alſo iſt es die Idee der Ausdehnung, durch welche alle Körper erkannt werden. Alle Ideen mithin laſſen ſich auf dieſe eine zurückführen: die intelligible Ausdehnung (l'étendue intelligible), wie Malebranche in ſeinen Unterredungen die Grundform aller Ideen in der einfachſten Weiſe bezeichnet**).

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

**) Entret. I. Nr. 9. Nr. 10.

Die intelligible Ausdehnung iſt weder eine Modification der Ausdehnung noch des Denkens. Keine Modification der Ausdehnung iſt intelligibel; keine Modification des Denkens kann die Ausdehnung faſſen. Darum kann die intelligible Ausdehnung weder zur Ausdehnung gehören, denn ſie iſt intelligibel, noch zum Denken, denn ſie iſt Ausdehnung. Sie kann daher nicht dem Gegenſatz der Dinge überhaupt, nicht den endlichen Naturen, ſondern nur einem Weſen angehören, welches gegenſatzlos, unbeſchränkt, unendlich iſt. Die Idee der Ausdehnung iſt nur in Gott möglich, und da nur dieſe Idee uns die Körperwelt erkennbar macht, ſo iſt es klar, daß wir alle Dinge in Gott ſehen.

Die Idee der Ausdehnung verhält ſich zu den Ideen der Körper, wie die Ausdehnung als ſolche zu den wirklichen Körpern. Wie ſich die Ausdehnung in den Körpern modificirt, ſo die Idee der Ausdehnung in den Ideen der Körper. Wie die Ausdehnung die Bedingung und das Princip der Körperwelt ausmacht, ſo die Idee der Ausdehnung die Grundform und das Princip der Ideenwelt: ſie iſt die Uridee (idée primordiale*).

Wie ſich die Ideen zu den Dingen verhalten, ſo verhält ſich die intelligible Ausdehnung zur wirklichen. Die Ideen ſind in Gott, die Dinge ſind außer ihm; jene ſind ſchöpferiſcher Natur, dieſe ſind Creaturen; oder um dieſes Verhältniß in platoniſcher Weiſe zu bezeichnen: die Ideen ſind die Urbilder, die Dinge die Abbilder. So nennt Malebranche die intelligible Ausdehnung den Archetyp der Körperwelt**).

---

*) Entret. III. Nr. 1.

**) Entret. II. Nr. 1. Entret. III. Nr. 2.

2. Die allgemeine Vernunft.

Nachdem wir gezeigt haben, wie ſich die Idee der Ausdehnung zu den Ideen der Körper und zu den Körpern ſelbſt verhält, bleibt die Frage übrig: wie verhält ſich dieſe Idee zu den Geiſtern? Sie bildet in den erkennenden Geiſtern das klare und deutliche Object ihrer Anſchauung. Dieſes Object iſt in allen Geiſtern dasſelbe; in der Anſchauung dieſes Objects ſtimmen mithin Alle überein, und ſo verſchieden wir im Uebrigen ſind, dieſe Vorſtellungsweiſe iſt in uns allen dieſelbe.

Wie die Idee der Ausdehnung das Weſen aller Körper ausdrückt, ſo drückt die Anſchauung dieſer Ideen das Weſen aller Geiſter aus: die allgemeine Vernunft (la raison universelle). Es giebt nur eine Vernunft, die unwandelbar ſich ſelbſt gleichbleibt. In ihr iſt die Vielheit und Verſchiedenheit der einzelnen Geiſter aufgehoben; ſie gehört nicht als Modification zur Natur des endlichen Geiſtes, ſonſt würde die Vernunft ſo verſchieden ſein als die Individuen; ſondern ſie gehört vermöge ihrer Univerſalität und Unwandelbarkeit zum Weſen Gottes *).

Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entſprechen ſich gegenſeitig. Sie verhalten ſich zu einander, wie Subject und Object. Die allgemeine Vernunft iſt das Subject, für welches die intelligible Ausdehnung das Object iſt, und umgekehrt. Gott begreift die allgemeine Vernunft in ſich und dieſe die intelligible Ausdehnung und dieſe die Ideen aller Körper, alſo die Objecte der klaren und deutlichen Erkenntniß. Soll dieſe Erkenntniß die unſrige ſein, ſo müſſen wir den Geſichtspunkt einnehmen, unter welchem allein die Objecte derſelben, die Ideen der

*) Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4.

Körper d. h. die intelligible Ausdehnung erſcheint. Dieſer Geſichtspunkt iſt die allgemeine oder göttliche Vernunft. In ihr, ſagt Malebranche, wohnen die Geiſter. Das iſt ein anderer gleichbedeutender Ausdruck für den Satz: wir ſehen die Dinge in Gott*).

IV.

Verhältniß der Dinge zu Gott.

1. Gott als der Ort der Geiſter.

Von allen Seiten führt Malebranche die Beweiſe zuſammen, um die ewige Gegenwart der Ideen in Gott darzuthun. Die intelligible Welt in Gott erhellt aus der Thatſache unſerer Erkenntniß und aus der Schöpfung der Welt.

Nehmen wir die Thatſache, daß wir eine Welt außer uns anſchauen, daß uns eine Welt außer uns erſcheint, die wir erkennen: wie iſt dieſe Thatſache zu erklären? Wie iſt dieſe erkennbare Welt möglich? Unſere ſinnlichen Empfindungen ſind nur in uns, ſie laſſen uns nur die eigenen Zuſtände erfahren, nicht die Beſchaffenheit der Dinge außer uns. Ueber dieſe ſubjective Natur unſerer Empfindungen iſt Malebranche ganz im Klaren, und dieſe Einſicht iſt beſtimmend für ſeine Erkenntnißtheorie. Jene erkennbare Welt außer uns iſt nicht ſenſibel. Die Dinge außer den Geiſtern ſind die Körper. Die Welt als der Inbegriff dieſer Dinge iſt materiell. Aber dieſe materielle Welt kann auf uns nicht einwirken; ſie kann ſich unſerer Seele nicht mittheilen, nicht unſerem Geiſte vergegenwärtigen; ſie hat nicht die Fähigkeit ſich erkennbar zu machen. Die Anſchaulichkeit oder Erkennbarkeit gehören nicht zu ihren

*) Entret. I. Nr. 10.

Eigenſchaften. Die materielle Welt außer uns könnte vernichtet werden und doch könnte in uns die Vorſtellung einer ſolchen Welt exiſtiren. Wenn ſie vernichtet würde, ſo wären damit auch alle ihre Eigenſchaften aufgehoben. Alſo können alle ihre Eigenſchaften aufgehoben ſein, während die Vorſtellung dieſer Welt in uns nicht aufgehoben iſt: ein deutlicher Beweis, daß die Möglichkeit vorgeſtellt zu werden nicht zu ihren Eigenſchaften gehört. Die materielle Welt iſt nicht vorſtellbar; alſo die Welt, die wir vorſtellen, nicht materiell. Demnach kann die Welt als unſere Vorſtellung, als Erkenntnißobject nur intelligibler Art ſein. Da nun dieſe intelligible Welt weder von noch in unſerem Denken erzeugt werden kann, ſo bleibt als ihr einzig möglicher Urheber und Träger nur Gott übrig. In der kürzeſten Schlußfolgerung läßt ſich Malebrauche's Lehre ſo ausſprechen: ohne intelligible Welt keine Erkenntniß, ohne Gott keine intelligible Welt, alſo die Erkenntniß nur durch und in Gott*).

Zu demſelben Ergebniß führt der Beweis aus der Schöpfung der Welt. Was Gott ſchafft, muß er vorſtellen; die Schöpfung ſetzt den Schöpfer und die Weltidee voraus d. h. Gott und in ihm die Ideen der Dinge. Ohne die ewige Gegenwart der Ideen in Gott keine Schöpfung, keine Welt, alſo auch keine uns erkennbare Welt. Soll uns die Welt einleuchten, ſo müſſen uns die Ideen der Dinge gegenwärtig ſein. Dieſe Ideen ſind nur in Gott. Alſo müſſen wir ſelbſt, um die Dinge zu erkennen, in Gott gegenwärtig ſein. Es giebt zur wahren Erkenntniß keinen anderen Standpunkt. Daher Malebranche's bezeichnender Ausdruck: Gott ſei der Ort der Geiſter, wie der Raum der Ort der Körper**).

*) Entret. I.

**) Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire, qu' il est le lieu des esprits,

Ohne dieſe unſere Gegenwart in Gott giebt es in uns überhaupt keine deutlichen Vorſtellungen, keine Ideen der Dinge außer uns. Eine klare und deutliche Vorſtellung iſt genau unterſchieden von allen andern, ſetzt alſo zu dieſer ihrer Unterſcheidung die übrigen alle d. h. die geſammte Ideenwelt voraus. So iſt ohne Anſchauung der intelligiblen Welt überhaupt keine deutliche Vorſtellung möglich. Nun iſt die intelligible Welt nur in Gott. Alſo iſt zur Deutlichkeit unſerer Vorſtellungen unſere Gegenwart in Gott nöthig. Wenn nicht Gott oder die intelligible Welt gleichſam der Ort iſt, in dem wir ſind, ſo kann unſere Vorſtellungsweiſe nicht klar und deutlich ſein.

2. Gott als das allgemeinſte Weſen. Die Dinge als Participationen Gottes.

Was wir als erkennbare Objecte vorſtellen, ſind die Dinge oder die geſchaffenen Subſtanzen, die ihrer Natur nach particular und beſchränkt ſind. Der Begriff des Beſonderen ſetzt den des Allgemeinen voraus, der Begriff der Art den der Gattung. Ohne das allgemeinſte Weſen ſind darum die beſondern und einzelnen, ohne die oberſte Gattung die Arten und Individuen nicht vorſtellbar. So fordert die Idee der endlichen Weſen offenbar die des Unendlichen, denn das Endliche iſt nur denkbar als deſſen Beſchränkung. Das allgemeinſte Weſen, die oberſte Gattung, das Unendliche iſt Gott, daher iſt Gott die Bedingung, unter der allein die

---

de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 6.

Vorſtellungen der beſonderen endlichen Weſen d. i. die Ideen der Dinge ſtattfinden können.

Hier nimmt Malebranche eine ſehr bedeutſame Wendung. Wie ſich das Endliche zum Unendlichen, das Beſondere zum Allgemeinen, ſo verhält ſich auch die Idee des Endlichen zu der des Unendlichen, die Idee des Beſonderen zu der des Allgemeinen; ſo verhalten ſich die Ideen der Dinge zur Idee Gottes; ſo verhalten ſich ſchließlich die Dinge ſelbſt zum Weſen Gottes. Nun gilt das Beſondere als eine Participation des Allgemeinen, das Endliche als eine Einſchränkung des Unendlichen. So kommt Malebranche zu der merkwürdigen Erklärung, daß die particularen Ideen (Ideen der Dinge) bloße Participationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, daß ſie Einſchränkungen der Idee des Schöpfers, daß alle Creaturen nichts anderes ſeien als unvollkommene Participationen des göttlichen Weſens*).

3. Gott als das alleinige Object unſres Erkennens und Wollens. Die Dinge als Modi Gottes.

Der einzige Zweck aller göttlichen Wirkſamkeit, ſagt Malebranche, iſt Gott ſelbſt. Dieſe Gewißheit erhellt aus der einfachſten Betrachtung, wie aus den Offenbarungen der heiligen Schrift. Was Gott erſchafft, das erſchafft er für ſich. Er iſt von allen Geſchöpfen die alleinige Urſache und der alleinige Zweck. Wenn er Gei-

*) — Toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini: de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin. — Toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur. Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

ſter erſchafft, ſo haben dieſe denkenden Naturen keinen anderen Zweck als die Betrachtung der Werke Gottes d. i. die Betrachtung Gottes ſelbſt. Denn wir können Gottes Werke nicht anſchauen, ohne darin zugleich ihn ſelbſt anzuſchauen. Wir ſind in dieſer Anſchauung gleichſam Spiegel Gottes. Aehnlich nimmt ein deutſcher Dichter den Zweck der Geiſterwelt: „freundlos war der große Weltenmeiſter, fühlte Mangel, darum ſchuf er Geiſter, ſel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit."

Iſt der alleinige Zweck der Schöpfung Gott ſelbſt, ſo iſt er das alleinige Object unſerer Erkenntniß und das alleinige Ziel unſeres Wollens; ſo iſt die Betrachtung und Liebe Gottes das nothwendige und einzige Motiv unſeres Denkens und Wollens, alſo unſeres geſammten geiſtigen Daſeins. „Wenn wir nicht Gott ſähen," ſagt Malebranche, „ſo würden wir nichts ſehen. Wenn wir nicht Gott liebten, ſo würden wir nichts lieben." Unſer Wille iſt Streben zu Gott d. i. Liebe zu ihm. Ohne dieſe Liebe können wir nichts weder lieben noch wollen. Was wir auch begehren, begehren wir vermöge dieſer uns eingebornen nothwendigen Liebe zu Gott; was wir auch ſehen, ſehen wir nur vermöge der natürlichen Erkenntniß Gottes. Ohne Gott iſt unſer Daſein vollkommen todt und unwirkſam, unſer Denken ohne Licht, unſer Wollen ohne Motiv: ohne Gott giebt es in uns weder Denken noch Wollen. Alſo gilt im Geiſte dieſer Philoſophie die Gleichung: denken = Gott erkennen; wollen = Gott lieben.

Hierbei aber entſteht eine ſcheinbare Antinomie zwiſchen Philoſophie und Erfahrung. Die Philoſophie erklärt: wir können nichts lieben außer Gott; er iſt das höchſte und allgemeinſte Gut, das nothwendige und unwandelbare Ziel unſerer Willensrichtung. Die Erfahrung zeigt, daß wir ſo viele einzelne, vergängliche Güter begehren, daß die Dinge der Welt die Objecte unſeres Willens

ausmachen. Wenn das Erſte nothwendig iſt, wie iſt das Zweite möglich? Offenbar darf der zweite Satz nicht auf Koſten des erſten geltend gemacht werden. Was alſo bleibt übrig als die Erklärung, daß unſere Liebe zu den einzelnen Gütern ſich zu der Liebe Gottes als des allgemeinen Gutes verhält, wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie das Endliche zum Unendlichen, wie die Einſchränkung zum ſchrankenloſen, die Determination zum indeterminirten Weſen: daß mit einem Worte unſere Begierden zu den Dingen nichts anderes ſind als Modificationen unſerer Liebe zu Gott? Was können jetzt die Dinge ſelbſt noch anderes ſein als Modificationen Gottes?

Nicht wir ſind es, welche die Sätze unſeres Philoſophen zu dieſen Folgerungen zwingen; er ſelbſt ſpricht ſie offen und unumwunden aus. Er ſelbſt ſagt: „wir können einzelne Güter nur lieben, indem wir die Bewegung der Liebe, die uns Gott zu ſich einflößt, in der Richtung nach jenen Gütern determiniren." Jene einzelnen Güter ſind die Dinge der Welt. Unſere Liebe zu den Dingen der Welt iſt alſo eine Determination unſerer Liebe zu Gott.

Offenbar ſind alle unſere Begierden Modificationen des Willens. Nun iſt unſer Wille ſeiner urſprünglichen Richtung nach Liebe zu Gott. Wollen und Gott lieben iſt identiſch. Die Modificationen des Willens ſind daher nothwendig Modificationen unſerer Liebe zu Gott. Die Dinge der Welt ſind Geſchöpfe Gottes. Begehren wir die Dinge der Welt, ſo geht unſer Wille auf die Geſchöpfe. In Wahrheit geht er auf den Schöpfer. Alſo ſind die Bewegungen, die den Willen nach den Geſchöpfen hintreiben, nichts anderes als Determinationen der Willensbewegung, die dem Schöpfer zuſtrebt. Iſt aber unſere Liebe zu den Geſchöpfen eine Determination unſerer Liebe zu Gott, ſo werden

die Geſchöpfe ſelbſt als Determinationen des Schöpfers gelten müſſen. Malebranche ſelbſt giebt dieſe ſehr bedeutſame Erklärung: „alle beſonderen Ideen, die wir von den geſchaffenen Dingen haben, ſind nur Einſchränkungen der Idee des Schöpfers, wie alle Begierden zu den geſchaffenen Dingen nur Determinationen der Willensbewegung ſind, die dem Schöpfer zuſtrebt.“*)

Die Macht Gottes giebt allen Dingen ihre Modificationen, den Geiſtern ſowohl als den Körpern. Die Weisheit Gottes begreift die Ideen aller Dinge in ſich; die Liebe Gottes iſt in allen Dingen das Motiv ihrer nothwendigen Bewegung und ihres Strebens. Dieſe Weisheit und Liebe ſind das Weſen Gottes, ſind er ſelbſt. So iſt es das Weſen Gottes, in dem alle Dinge ihre Ideen, die alleinige Urſache und den alleinigen Zweck ihrer Wirkſamkeit haben. „Beharren wir,“ ſo ſchließt Malebranche dieſen wichtigſten Abſchnitt ſeines Hauptwerks, „in dieſer Ueberzeugung, daß Gott die intelligible Welt iſt oder der Ort der Geiſter, wie die materielle Welt der Ort der Körper; daß vermöge ſeiner Macht alle Dinge ihre Modificationen empfangen, daß in ſeiner Weisheit alle Dinge ihre Ideen finden, daß durch ſeine Liebe alle Dinge nothwendig und geſetzmäßig bewegt werden; und da ſeine Macht und ſeine

*) Nous ne pouvous aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur. Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 6.

Liebe er ſelbſt ſind, ſo glauben wir mit dem Apoſtel Paulus, daß er nicht fern iſt von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und ſind wir.“*)

V.

Die pantheiſtiſche Richtung. Uebergang zu Spinoza.

1. Der carteſianiſch-occaſionaliſtiſche Standpunkt. Der auguſtiniſch-platoniſche.

Jener pauliniſche Ausſpruch gehört zu den bibliſchen Worten, welche die Pantheiſten gern anführen. Und je weiter Malebranche in der Entwickelung ſeiner Grundgedanken fortſchreitet, um ſo mehr kommen die Züge einer pantheiſtiſchen Denkweiſe zum Vorſchein, nicht als das Ziel des Philoſophen, wohl aber als das unvermeidliche Schickſal ſeiner Lehre, die gleichſam in einer Art Pendelſchwingung den Abſtand durchläuft zwiſchen Auguſtin und Spinoza. Wollen wir die Mittelglieder im Einzelnen bezeichnen, welche dieſe beiden Extreme in Malebranche verknüpfen und die gleichſam die Stadien ausmachen, welche ſeine Lehre beſchreibt, ſo nennen wir die Namen Descartes, Geulinx, Plato. Die Verknüpfung iſt nicht eklektiſch, ſondern es iſt ein Gedanke, der ſich durch dieſe verſchiedenen Gebiete hindurchbewegt. Er geht von Descartes durch den Occaſionalismus zu Auguſtin, von Auguſtin durch den Platonismus zu Spinoza.

In der Lehre Descartes', in dem Dualismus der beiden Subſtanzen nimmt Malebranche ſeinen Ausgangspunkt. Das iſt das

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II ch. 6. Que nous voyons toutes choses en Dieu. (Schluß.)

erſte Stadium ſeiner Lehre. Von hier geht er zum Occaſionalismus fort, den er in ſeiner ganzen Strenge gelten läßt; er behauptet die vollkommene Unwirkſamkeit und Unſelbſtändigkeit der Dinge, alſo die alleinige Wirkſamkeit und Subſtantialität Gottes. Das iſt das zweite Stadium ſeiner Lehre. Von hier iſt nur ein Schritt zum Gottesbegriffe Auguſtins: die Entwickelung dieſes Begriffs bildet das dritte Stadium. Die Erkenntniß geſchieht vermöge der göttlichen Cauſalität, ſie iſt nur möglich als Erleuchtung. Die Objecte der Erkenntniß ſind die Ideen, die intelligible Welt, die keinen anderen Urſprung und Träger haben kann, als Gott. Hier entwickelt ſich Malebranche's Ideenlehre: das vierte Stadium in dem Entwicklungsgange ſeiner Philoſophie. Der Satz, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, iſt in Rückſicht auf die Objecte unſerer Erkenntniß platoniſch, in Rückſicht auf den Grund unſerer Erkenntniß auguſtiniſch.

Wir haben ſchon früher geſehen, wie aus der Lehre Descartes' der Occaſionalismus nothwendig hervorgeht. Und von dem carteſianiſch-occaſionaliſtiſchen Standpunkt aus läßt ſich ſowohl das auguſtiniſche als das platoniſche Element in Malebranche's Lehre in einem Schritte erreichen. Nehmen wir den ſtrengen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie mit Ausſchließung jeder gegenſeitigen Einwirkung, ſo folgt in Betreff unſerer Erkenntniß der Dinge Zweierlei: von Seiten des Geiſtes folgt, daß die Vorſtellung der Materie, die Erkenntniß der Dinge außer uns, die Welt als Object keine Modification unſeres Denkens ſein, alſo auch nicht in unſerem Denken, ſondern nur in Gott ſtattfinden kann; daß daher unſere Erkenntniß der Dinge nur möglich iſt als göttliche Erleuchtung: hier iſt das auguſtiniſche Element; von Seiten der Materie folgt, daß ſie als ſolche niemals Object des Geiſtes ſein kann, alſo die Welt, die wir erkennen, nicht materieller, ſondern

intelligibler Art ist, daß die erkennbaren Objecte nicht die Dinge sind, sondern die Ideen der Dinge: hier ist das platonische Element.

2. Der cartesianische Platonismus.

Was bei Malebranche durch die Ideen erkannt wird, ist die Körperwelt. Nun werden die Körper erkannt bloß durch die Idee der Ausdehnung. Daher ist die intelligible Welt gleich der intelligiblen Ausdehnung, und auf diese als auf ihre Grundform führt sich bei Malebranche die Ideenlehre zurück. In dieser Fassung zeigt die Ideenlehre deutlich ihren cartesianischen Ursprung, denn die intelligible Ausdehnung kann nur dann die Grundform der intelligiblen Welt ausmachen, wenn in der Ausdehnung allein das Wesen der Körper besteht. Die Körper aber sind bloß ausgedehnt, weil sie dem Geiste nur entgegengesetzt sind: also ist es der Dualismus zwischen Körper und Geist, in Folge dessen dem Körper nichts übrig bleibt als die bloße Ausdehnung und die Erkenntniß der Körper demnach von der Idee der Ausdehnung abhängt. So ist es dieser cartesianische Dualismus, der die Grundform bedingt, auf welche Malebranche seine Ideenlehre zurückführt.

3. Der Spinozismus als letzte Folgerung.

Die intelligible Welt ist in Gott, Gott ist die intelligible Welt; diese ist Object der allgemeinen Vernunft, Gott ist die allgemeine Vernunft. Sie ist unser Erkenntnißobject, sofern wir in der allgemeinen Vernunft oder in Gott sind; die allgemeine Vernunft oder Gott ist der Ort der Geister.

Dieſe Sätze folgen nicht bloß aus Malebranche's Lehre, ſondern ſie ſind darin wörtlich enthalten. Es bleibt demnach zwiſchen Gott und Welt in der That kein anderer Unterſchied übrig als der Unterſchied zwiſchen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung. Aber worin beſteht dieſer Unterſchied? Die wirkliche Ausdehnung iſt, was die intelligible nicht iſt: Creatur. Aber worin zeigt ſich dieſer ihr creatürlicher Charakter? Wie macht ſich dieſer Unterſchied erkennbar: etwa darin, daß die intelligible Ausdehnung unendlich iſt, die wirkliche dagegen endlich? Aber die Ausdehnung iſt in Wahrheit ihrer Natur nach grenzenlos, die reale ebenſowohl als die ideale. Wir finden kein Merkmal, beide zu unterſcheiden. Wenn die reale Ausdehnung etwas anderes wäre als die intelligible, ſo könnte dieſe nicht deren Archetyp ſein, was ſie doch nach Malebranche ſein ſoll. Es giebt kein Merkmal, um hier das Abbild vom Urbilde zu unterſcheiden.

Und wenn es auch ein ſolches Merkmal gäbe, ſo wäre daſſelbe nicht erkennbar. Die Ausdehnung, ſofern ſie Erkenntnißobject iſt, iſt intelligibel. Alſo ſofern die Ausdehnung nicht intelligibel iſt, iſt ſie auch nicht erkennbar. Mithin iſt der Unterſchied zwiſchen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung kein Erkenntnißobject. Da nun auf dieſen Unterſchied aller Unterſchied zwiſchen Gott und Welt ſich zurückführt, ſo müſſen wir urtheilen, daß nach Malebranche zwiſchen Gott und Welt kein erkennbarer Unterſchied ſtattfindet.

Aber Malebranche geht noch weiter. Nicht bloß die Erkennbarkeit dieſes Unterſchiedes, ſondern die Realität deſſelben hebt ſich auf. Malebranche ſelbſt hat erklärt, daß die Creaturen unvollkommene „Participationen" des göttlichen Weſens, daß die Ideen der Dinge „Limitationen" der Idee Gottes, daß unſere Begierden nach den Dingen „Determinationen" unſerer Liebe zu Gott

ſind*). Was von allen Dingen gilt, gilt auch von den Körpern: ſie participiren an dem göttlichen Weſen, ihre Ideen ſind Limitationen der Idee Gottes, ſie verhalten ſich zu Gott, wie unſere Begierden zur Liebe Gottes, d. h. ſie ſind Determinationen oder Modificationen Gottes.

Nun ſind die Körper Modificationen nur der Ausdehnung. Sind ſie zugleich Modificationen Gottes, ſo muß Gott die Ausdehnung ſelbſt ſein, er muß die Ausdehnung ſein, deren Modi die Körper ſind, d. h. die wirkliche Ausdehnung.

Zu dieſer Folgerung treibt unwiderſtehlich jener occaſionaliſtiſche Satz, den Malebranche in rigoroſem Sinne behauptet: daß die Dinge ihrer Natur nach völlig unwirkſam ſind, daß alle Wirkſamkeit und alle Cauſalität Gott allein angehört. Hier zieht ſich der Schluß zuſammen, daß die Dinge Wirkungen Gottes ſind, ſelbſt machtlos, ohne Vermögen ſich von Gott zu unterſcheiden, ohne alle Subſtantialiät, bloße Modificationen Gottes.

Wenn die Dinge an dem Weſen Gottes theilnehmen, wenn ſie in determinirter, endlicher, unvollkommener Weiſe ſind, was Gott in vollkommener, unendlicher, indeterminirter Weiſe iſt, ſo liegt dieſer Schluß von der Natur der Dinge auf die Natur Gottes offen am Tage: die Dinge ſind entweder Geiſter oder Körper, ſie ſind Modificationen entweder des Denkens oder der Ausdehnung; da ſie nun zugleich Modificationen Gottes ſind, ſo iſt Gott ſowohl Denken als Ausdehnung; er iſt die eine und alleinige Subſtanz, als deren Attribute Denken und Ausdehnung begriffen werden müſſen. Mit dieſem Satz ſind wir mitten im Spinozismus, zu dem uns die Lehre Descartes' durch Geulinx und Malebranche hingeführt hat, zu dem Malebranche ſelbſt durch

*) Vergl. oben Capitel V. Nr. IV. 3. Seite 77 — 80.

die carteſianiſch-occaſionaliſtiſche, auguſtiniſche, platoniſche Vorſtellungsweiſe hingetrieben wird, ſo ſehr er ſelbſt der Lehre Spinoza's widerſtrebt und ſich an Auguſtin feſthalten möchte. Ich bemerke dabei, daß dieſer letzte Zug in Malebranche's Lehre keineswegs, wie einige gemeint haben, als eine ſpätere Entwickelung derſelben zu betrachten iſt, bei welcher Malebranche einem Einfluß von Spinoza her nachgegeben habe; ſondern ſchon in ſeinem Hauptwerk und zwar in der urſprünglichen Faſſung deſſelben, alſo in Malebranche's erſter Schrift, tritt jener pantheiſtiſche Zug deutlich hervor, und ich finde ihn nirgends beſtimmter ausgeſprochen als in jenem wichtigſten Abſchnitte, der den Kern der ganzen Lehre in ſeiner Ueberſchrift trägt: „daß wir alle Dinge in Gott ſehen." Das Hauptwerk Spinoza's erſchien erſt zwei Jahre ſpäter. Es iſt daher nicht richtig, daß Malebranche in ſeinen Unterredungen über Metaphyſik und Religion der pantheiſtiſchen Vorſtellungsweiſe mehr Spielraum laſſe als in der Schrift von der Erforſchung der Wahrheit. Nur in Betreff der Lehre von der allgemeinen Vernunft und der intelligiblen Ausdehnung unterſcheidet ſich das ſpätere Werk von dem frühern; aber dieſer Unterſchied hängt nicht mit einer pantheiſtiſchen Fortbildung der Lehre, ſondern mit der Vereinfachung und compendiariſchen Faſſung derſelben zuſammen.

Gott iſt die allgemeine Vernunft; er iſt die intelligible Welt, alſo auch die intelligible Ausdehnung. So ſagt Malebranche. Gott iſt das unendliche, denkende und ausgedehnte Weſen. So ſagt Spinoza. Hier liegt der ganze Unterſchied beider nur noch in der intelligibeln Ausdehnung, die Malebranche mit Gott identificirt, während er die wirkliche Ausdehnung von Gott unterſcheidet. Aber ſelbſt dieſer Reſt von Platonismus verſchwindet gegen den ausdrücklichen Satz, daß die Dinge, alſo auch die Körper, an dem Weſen Gottes theilnehmen; gegen die Folgerung, der ſich

Malebranche nicht entziehen kann, daß die Dinge, alſo auch die Körper Modificationen Gottes ſind. Und ſo ſehen wir den Uebergang von Descartes zu Spinoza, den in der niederländiſchen Schule Geulinx und der Occaſionalismus vermittelt hat, in der franzöſiſchen durch Malebranche vollendet. Je weniger Malebranche dieſes Ziel erreichen will, vielmehr demſelben aus eigenem und aufrichtigem Drange widerſtrebt und das äußerſte Gegentheil zu ergreifen ſucht; um ſo deutlicher erhellt die ſachliche Nothwendigkeit, die den Geiſt der neuen Lehre dem Spinozismus unwiderſtehlich zutreibt. Die Macht der Gedanken iſt in ſolchen Fällen ſtärker als die der Neigungen.

Sechstes Capitel.

Spinoza's geſchichtliche Stellung. Der reine Naturalismus.

I.
Aufgabe.

1. Dualismus und Alleinheit.

Das Syſtem Spinozas' iſt die grundſätzliche und bewußte Auflöſung jenes inneren Widerſpruchs, den wir in der Lehre Descartes' entdeckt haben, und der in den Fortbildungen derſelben immer deutlicher und unverkennbarer hervortritt. Der Grundgedanke und die letzten Folgerungen, der Anfangspunkt und Endpunkt dieſer Syſteme ſind in einem offenbaren Widerſtreit. Zuerſt gilt die Subſtantialität der Geiſter und Körper, jener von Descartes eingeführte und grundſätzlich geltend gemachte Dualismus der beiden Subſtanzen, und zuletzt gilt die Einſicht, daß Gott die alleinige Subſtanz, das einzig wirkſame Weſen iſt, Geiſter und Körper alſo im Grunde nichts anderes ſind als Wirkungen oder Modificationen Gottes. So ſtreitet mit dem Dualismus, der im Ausgangspunkte feſtſteht, der Gedanke der Alleinheit, dem ſich dieſe

Syſteme ſchließlich zuneigen. Die Einſicht in dieſen Widerſpruch fordert, daß jene dualiſtiſche Grundlage aufgegeben und die carteſianiſche Philoſophie gründlich umgebildet werde.

2. Die Dinge im Verhältniß zur göttlichen Cauſalität.

Machen wir uns die nächſten Folgerungen klar, die ſich aus dem Satze ergeben, daß die Dinge Wirkungen ſind, deren letzte und einzig wirkſame Urſache Gott iſt. Wir werden alſo den Dingen keine Art eigenthümlicher und ſelbſtändiger Wirkſamkeit zuſchreiben dürfen, vermöge deren ſie ſich von ihrer Urſache unterſcheiden und zu einer geſonderten und unabhängigen Exiſtenz von derſelben lostrennen könnten. Sie fallen daher ganz und ohne Reſt in das Machtgebiet dieſer Urſache. Sie ſind ohne dieſelbe nichts, ſie ſind nichts für ſich und fallen daher dem Weſen nach mit ihrer Urſache dergeſtalt zuſammen, daß ſie in beſchränkter und unvollkommener Weiſe ſind, was jene in unendlicher und vollkommener Weiſe. Sie nehmen an dem Weſen Gottes Theil, wie Malebranche ſchon die Geſchöpfe unvollkommene Participationen des Schöpfers nannte: ſie müſſen daher begriffen werden als Modificationen Gottes.

Es iſt alſo klar, daß die Dinge keine Subſtanzen ſind. Da nun ihre Urſache ein einziges Weſen iſt, an dem ſie alle theilnehmen, ſo können ſie auch ihrem Weſen nach nicht entgegengeſetzt ſein. Geiſter und Körper ſind Modificationen *eines* und deſſelben Weſens. Dennoch ſind die einen bloß denkend, die anderen bloß ausgedehnt. Denken und Ausdehnung ſind einander entgegengeſetzt. Dieſer Dualismus bleibt; aber er iſt nicht mehr radical. Denken und Ausdehnung ſind nicht mehr, wie bei Descartes, Attribute entgegengeſetzter Subſtanzen, ſondern entgegengeſetzte Attribute der einen

und einzigen Subſtanz. Gott iſt ſowohl denkend als ausgedehnt. Die Dinge ſind Modificationen Gottes, alſo Modificationen ſowohl des Denkens als der Ausdehnung. Sie ſind als Modificationen des Denkens Geiſter, als Modificationen der Ausdehnung Körper. Alle Dinge ſind demnach ſowohl Geiſter als Körper.

Gilt einmal der Satz, daß die einzige Wirkſamkeit, die alleinige Cauſalität bei dem Weſen Gottes iſt, ſo können die Dinge nichts anderes ſein als Wirkungen Gottes, ſo müſſen ſie ſich zu Gott verhalten, wie die Wirkungen zu ihrer Urſache. Nun hat ſchon Descartes erklärt, daß die Wirkungen nicht mehr Realität enthalten können als die Urſache, ſondern entweder ebenſoviel oder weniger, alſo in jedem Fall an der Weſensbeſchaffenheit der Urſache theilnehmen, es ſei nun daß ſie eben ſo vollkommen ſind oder unvollkommner als jene. Gott iſt das vollkommenſte Weſen, das einzige ſeiner Art. Die Wirkungen Gottes ſind daher nothwendig unvollkommner als er; und da die Unvollkommenheit in der Schranke beſteht, ſo erſcheint das Weſen Gottes in ſeinen Wirkungen beſchränkt, determinirt, modificirt; ſo verhalten ſich die Dinge zu Gott, wie die Wirkungen zu ihrer Urſache, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beſchränkten Weſen zum unbeſchränkten, oder kurzgeſagt wie die Modi zur Subſtanz. Die Dinge ſind Modificationen Gottes: das iſt der Satz, um den es ſich handelt.

3. Modus und Creatur.

Sind aber die Dinge Modi Gottes, ſo ſind ſie nicht mehr ſeine Creaturen. Als Modi ſind ſie nothwendige Wirkungen der göttlichen Macht und zugleich nothwendige Erſcheinungen ſeines Weſens. Als Creaturen ſind ſie Machwerke ſeines Willens. Die

Modi nehmen an dem Weſen Gottes Theil. Die Creaturen ſind Weſen anderer Art, die ihrer Natur nach von Gott verſchieden ſind. Als Modi fallen die Dinge in die nothwendige Wirkungs- und Weſensſphäre Gottes; als Creaturen ſind ſie nicht aus dem göttlichen Weſen, ſondern aus Nichts bloß durch den göttlichen Willen.

4. Schöpfung, Wille, Zwecke.

Sind aber die Dinge nicht Creaturen Gottes, ſo iſt Gott auch nicht Schöpfer der Dinge, ſo iſt die göttliche Wirkſamkeit nicht als ſchöpferiſch, die göttliche Cauſalität nicht als Wille zu faſſen, ſo ſind die Dinge nothwendige Folgen des göttlichen Weſens und dieſes ſelbſt deren nothwendige Urſache, die weder nach bewußten noch unbewußten Zwecken handelt. Nicht nach bewußten oder gewollten Zwecken, denn dieſe ſetzen den Willen voraus, und wir haben geſehen, daß die göttliche Cauſalität, deren Wirkungen die Dinge ſind, nicht als Wille gedacht werden darf. Nicht nach unbewußten, denn ſonſt wären es Zwecke, von denen die göttliche Wirkſamkeit abhinge als von Mächten, durch die ſie beſtimmt würde; dann wäre die göttliche Wirkſamkeit ſelbſt durch Urſachen motivirt, alſo nicht urſprüngliche und unbedingte Cauſalität. Alſo müſſen ſowohl die bewußten als unbewußten Zwecke d. h. alle Zwecke überhaupt von der göttlichen Wirkſamkeit ausgeſchloſſen werden. Und da Gott die alles bewirkende Urſache iſt, ſo gilt keine Art der Zweckthätigkeit in der Natur der Dinge.

II.

Standpunkt.

1. Der reine Naturalismus.

Wenn demnach von dem Weſen Gottes die Schöpferthätig-

keit, der Wille, die Zwecke ausgeſchloſſen ſind, ſo bleibt für den Gottesbegriff keine andere Faſſung übrig als die rein naturaliſtiſche, und wir ſind an der Stelle, wo der Naturalismus in ſeiner reinſten dogmatiſchen Form den Sieg davonträgt über den Auguſtinismus, mit dem er in Descartes gerungen und dem er in den Occaſionaliſten und Malebranche ſcheinbar den Platz geräumt hatte. In Wahrheit hatte ſich der Gottesbegriff immer tiefer und eindringlicher naturaliſirt, bis er zuletzt mit dem Begriff der wirkenden Natur ohne Reſt zuſammengeht. Zunächſt kann das Ziel, auf welches die dogmatiſche Philoſophie losſteuert, kein anderes ſein. Iſt Gott die einzig wahrhafte Subſtanz, ſo müſſen die Dinge als ſeine Modi gelten. Iſt die göttliche Cauſalität die einzig wahrhafte Wirkſamkeit, ſo können die Dinge nichts anderes ſein als Wirkungen Gottes. Je mehr die Dinge mit dem Weſen Gottes zuſammenfallen, um ſo mehr muß auch das Weſen Gottes mit der Natur der Dinge zuſammenfallen, und der Punkt rückt immer näher, wo dieſe beiden Größen einander ganz und ohne Reſt decken. Zuerſt ſcheint es, als ob Gott und Natur ſich wie negative Größen verhalten: je mehr die eine an Realität und Macht zunimmt, um ſo mehr verliert die andere. Bei Descartes, den Occaſionaliſten und Malebranche war in zunehmender Weiſe die Realität Gottes im Steigen, die der Natur im Sinken begriffen. Die Theologie, ſo ſcheint es, gewinnt den Sieg vollſtändig über den Naturalismus. Das Bewußtſein jenes Philoſophen ſelbſt hat dieſen Sieg in Ausſicht und richtet ſich daher auf Auguſtin. Aber die Realität, welche der Gottesbegriff gewinnt, iſt dieſelbe, welche die Natur verliert: es iſt die Realität der Natur. Zuletzt iſt die Cauſalität allein bei dem Weſen Gottes. Aber dieſe Cauſalität iſt eben das Weſen der Natur. Die Natur verſchwindet ſcheinbar ganz vor unſern Augen, aber ſie verſchwindet in dem Weſen Got-

tes, ſie dringt immer tiefer in dieſes Weſen ein und erfüllt dasſelbe ſo ganz und vollkommen, daß zuletzt der Satz Deus sive natura an die Spitze der Philoſophie tritt. Die Cauſalität iſt allein Wirkſamkeit Gottes, und die Wirkſamkeit Gottes iſt allein Cauſalität. Was ſie noch außerdem ſein könnte, wäre im Widerſpruch mit dieſer Cauſalität und ſo gut als deren Verneinung.

2. Der Naturalismus und die dogmatiſche Philoſophie.

So fordert es die dogmatiſche Philoſophie. Was will dieſe anders als die vorausſetzungsloſe und reine Erkenntniß der Natur? Wie kann dieſe Erkenntniß anders erreicht werden, als indem die Natur betrachtet wird unabhängig von allen theologiſchen und anthropologiſchen Vorausſetzungen? Sie wird erklärt weder aus dem göttlichen noch aus dem menſchlichen Geiſte, ſondern nur aus ſich ſelbſt; ſie wird betrachtet weder als ein Werk Gottes noch als eine ſolche Ordnung der Dinge, die durch innere Anlage beſtimmt iſt, den Menſchen hervorzubringen, oder durch äußere Zweckmäßigkeit beſtimmt iſt, dem Menſchen zu dienen. Die Natur gilt demnach weder als Schöpfung noch überhaupt als eine abſichtsvolle, durch Zwecke beſtimmte, nach Zwecken wirkſame Ordnung der Dinge, die nach menſchlicher Analogie gedacht iſt. Wenn in der Erkenntniß der Dinge gefliſſentlich von allen theologiſchen und anthropologiſchen Vorausſetzungen abgeſehen werden ſoll, ſo kann als Object nichts anderes übrig bleiben, als die reine Natur in ihrer wirkenden Cauſalität. Unabhängig von allen Vorausſetzungen, muß dieſe Natur ſelbſt als unbedingtes, urſprüngliches Weſen gelten, aus dem alle Dinge als nothwendige Wirkungen hervorgehen, muß alſo dieſe Cauſalität gleichgeſetzt werden der göttlichen Wirkſamkeit, und alſo die Formel des reinen Naturalis-

mus zur Geltung kommen: Deus sive natura. Dieſer Standpunkt liegt als eine nothwendige und unvermeidliche Aufgabe in der Richtung, welche die neuere Philoſophie in Descartes ergriffen hat. Und eben dieſe Aufgabe mit voller Klarheit eingeſehen, in ihrer Eigenthümlichkeit feſtgeſtellt, in ihren Grundzügen aufgelöſt zu haben: das iſt die Bedeutung und das Verdienſt Spinoza's. Er bildet in dem Verlaufe der dogmatiſchen Philoſophie den entſcheidenden Durchgangspunkt, in dem der reine Naturalismus in ſein volles Licht tritt. Nach ihm kommt Leibnitz, deſſen Richtung ſchon den Uebergang bezeichnet von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie, vom reinen Naturalismus zur reinen Vernunftlehre. Vor ihm iſt Descartes und ſeine Schule, deren Richtung widerſtrebend auf den Spinozismus zugeht und in ihm ſich vollendet.

3. Spinoza's ausſchließende Stellung.

Dieſer reine Naturalismus iſt im ausgeſprochenſten Gegenſatze gegen alle Teleologie, gegen jede Realität der Zwecke, gleichviel in welcher Form ſie gelten wollen, ob als göttliche oder natürliche oder moraliſche. Auf der Geltung des göttlichen Zwecks der Erlöſung beruht die Grundlage der chriſtlichen Theologie, von der die geſammte Scholaſtik abhängt. Auf die Geltung der natürlichen Zwecke, gleichviel wie ſie näher gefaßt werden, ob als Ideen oder als Entelechien, haben Plato und Ariſtoteles ihre Syſteme gegründet. Der Begriff des moraliſchen oder ſittlichen Endzwecks herrſcht in der kantiſchen Philoſophie und in den Richtungen, die von ihr abhängen. Die erſten Philoſophen der neuen Zeit, die Spinoza vorausgehen, wie Bacon und Descartes, haben die Geltung der Zwecke nicht vollkommen verneint, ſo ſehr ſie dieſelbe ſchon von der phyſikaliſchen Erklärung der Dinge aus-

ſchließen; und die folgenden Philoſophen, wie Leibnitz und Kant, haben die Realität der Zwecke in der Welt, der Zweckbegriffe in der Erklärung der Welt wieder von Grund aus zur Geltung gebracht. So iſt verglichen mit der Philoſophie des claſſiſchen Alterthums, des Mittelalters, der neueſten Zeit, ja mit der dogmatiſchen Philoſophie ſelbſt, die wir die neuere nennen, Spinoza's Weltſtellung in der That einzig, vollkommen ausſchließend und vollkommen ausgeſchloſſen, entgegengeſetzt den entſcheidenden Denkern ſowohl der früheren als der folgenden Zeit.

Er ſteht einſam da, wie kein Anderer; einſam in ſeinem Denken, ebenſo einſam und verlaſſen in ſeinem Leben: in der That ein vollkommener Zeuge der Wahrheit, wie ſie ſeinem Geiſt einleuchtete, wie ſie auf dieſem Punkte in der Entwickelung der Philoſophie gedacht ſein wollte. Soll ich es einen Zufall nennen, daß hier, wo die Philoſophie ein Syſtem brauchte und forderte, welches ſie in den äußerſten Gegenſatz bringen mußte mit der Vorſtellungsweiſe der Welt, ein verſtoßener Jude es war, dem ſie ſich und ihre Sache anvertraute?

4. Die Würdigung der Nachwelt.

Der Fluch, den die Juden über Spinoza ausſprachen, hat in der chriſtlichen Welt einen Wiederhall gefunden, der ein Jahrhundert lang den Namen und die Lehre dieſes Mannes gebannt hat. Erſt als mit Leſſing die Zeit der Rettungen aufging, wurde auch Spinoza wieder erweckt, und dieſe Rettung, die einer Entdeckung gleichkam, wurde für die deutſche Philoſophie eine der wichtigſten. „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde," ſagte Leſſing in jener berühmten und folgereichen Unterredung mit Jacobi. Dieſes leſſing'ſche Wort

bezeichnet ſcharf und treffend die in der Welt typiſch gewordene Urtheilsweiſe über Spinoza. Und was ihm Jacobi darauf entgegnete, war das erſte erleuchtende Wort zu einer richtigen Würdigung des Philoſophen um ſo bedeutungsvoller, als ein Gegner ſeiner Lehre dieſes Wort ausſprach: „ſie würden vor wie nach ſo von ihm reden. Den Spinoza zu faſſen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anſtrengung des Geiſtes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieſer große Mann von ſeiner Philoſophie die feſte innige Ueberzeugung haben konnte, die er ſo oft und nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende ſeiner Tage ſchrieb er: „„Ich nehme nicht an, daß ich die beſte Philoſophie gefunden habe, ſondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Und wenn Du mich frägſt, wie ich deſſen ſo gewiß ſein kann, ſo werde ich Dir antworten: ganz ſo, wie Du die Gewißheit haſt, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich ſind zwei rechten; denn die Wahrheit erhellt zugleich ſich und den Irrthum.““ Eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle, reine Kopf geſchaffen hatte, mögen wenige gekoſtet haben!“

Nachdem man die philoſophiſche Größe Spinoza's erkannt hatte, wurde auch ſeine menſchliche Erhabenheit als ein leuchtendes Vorbild betrachtet; und jener Fluch, der im Namen der Religion ſo lange auf ihm gelaſtet, wurde jetzt im Namen der Religion nicht bloß gelöſt, ſondern in einen Segen verwandelt. Wie Schleiermacher in ſeinen Reden über Religion das Andenken Spinoza's berührt, da iſt es nicht mehr die Rettung des verkannten und geächteten Philoſophen, ſondern eine Verklärung Spinoza's, die er mit ſolcher Begeiſterung verkündet, als ob er ihn heilig ſprechen wollte. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das

Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; voll Religion war er und voll heiligen Geiſtes, und darum ſteht er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Und Friedrich Heinrich Jacobi, der das Verſtändniß Spinoza's wieder erweckte, der ſelbſt in der Philoſophie ſein äußerſter Gegner war, der es war auf Grund der Religion, erkennt doch in dem innerſten Motiv der Lehre Spinoza's den religiöſen Lebenskern. „Sei du mir geſegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchſten Weſens philoſophiren und in Worten dich verirren mochteſt, ſeine Wahrheit war in deiner Seele und ſeine Liebe war dein Leben!"

So entwerfe ich hier das Bild dieſes Lebens, wie es geſchichtlich feſtſteht, in ſeinen einfachen und ergreifenden Zügen.

Siebentes Capitel.

Spinoza's Leben und Charakter.

I.

Die biographiſchen Quellen.

(Bayle, Kortholt, Colerus, Lucas, Boullainvilliers.)

Bei der tiefen Verborgenheit, in welcher Spinoza lebte, war ſein ganzes Daſein dem Blicke von Außen zu verſchloſſen, um einen Kenner zu finden, der im Stande geweſen wäre, ein treues und vollkommenes Abbild desſelben der Nachwelt zu überliefern. Dazu kam, daß die ſchickſalsvollen Erlebniſſe ſeiner Jugend in ihren Einzelnheiten mit einem Dunkel umgeben waren, welches die Biographen nicht aufhellen konnten. So wurde das Leben Spinoza's nur nach ſeinen äußeren Umriſſen beſchrieben und aus Nachrichten, die aus ſpärlichen und verſchiedenartigen Quellen geſchöpft waren, lückenhaft zuſammengeſtellt. Die Glaubwürdigkeit dieſer Nachrichten iſt in mehr als einem Punkte bedenklich. Der religiöſe Parteieifer hat ſich in einzelne Berichte über das Leben des Philoſophen gemiſcht, und die polemiſchen und apologetiſchen Intereſſen, welche die Lehre Spinoza's erregte, haben von beiden Seiten dazu beigetragen, auch die einfachen Thatſachen ſeines Lebens zu entſtellen und zu verdunkeln.

Die erſte unbedeutende Lebensſkizze gab Pierre Bayle in ſeinem Wörterbuch, das ſich mit dem Artikel Spinoza den Titel „kritiſch-hiſtoriſch", den es führte, nicht verdient hat. Dieſe Skizze wurde im Jahre 1698 von F. Halma ins Niederländiſche überſetzt.

Zwei Jahre ſpäter erſchien von dem Profeſſor der reformirten Theologie Chriſtian Kortholt eine Schrift „über die drei großen Betrüger"*). Bekanntlich war im Mittelalter ein Buch dieſes Titels, das als Gipfel der Ketzerei galt, gegen die Urheber der drei monotheiſtiſchen Religionen Moſes, Chriſtus, Mohammed geſchrieben worden. Kortholt ſchrieb das ſeinige gegen die drei naturaliſtiſchen Philoſophen Herbert, Hobbes, Spinoza. Den Geiſt dieſes Buchs zu bezeichnen, genügt ein Satz, der zugleich darthut, wie witzig Kortholt ſein konnte. Er iſt darüber erboſt, daß Spinoza den Namen Benedictus angenommen hat (die lateiniſche Ueberſetzung des hebräiſchen Namens Baruch). „Man hätte ihn vielmehr Maledictus (den Verfluchten) nennen ſollen, denn die nach dem göttlichen Fluch im erſten Buch Moſis dornige Erde (spinosa terra) hat nie einen verfluchteren Menſchen getragen als dieſen Spinoza, deſſen Werke mit ſo viel Dornen (spinis) beſäet ſind. Der Mann war zuerſt Jude, aber ſpäter von der Synagoge ausgeſtoßen (ἀποσυνάγωγος) iſt er zuletzt ich weiß nicht durch welche Ränke und Kniffe unter die Chriſten gekommen, zu deren Namen er ſich bekannt hat." Die Wahrheit iſt, daß Spinoza das Judenthum verlaſſen hat, ohne zum Chriſtenthum jemals weder öffentlich noch im Geheimen überzutreten.

Zu dieſem Buch hat Sebaſtian Kortholt, der Sohn des Verfaſſers, eine Vorrede geſchrieben, die einige Nachrichten vom

*) De tribus impostoribus magnis. Hamburgi 1700.

Leben Spinoza's enthält, welche der Autor selbst im Haag aus dem Munde glaubwürdiger und unterrichteter Personen gesammelt haben will. Er nennt Spinoza schlechtweg den Atheisten. Daß dieser bisweilen Privatunterricht ertheilt habe, ohne jemals Geld dafür zu nehmen, erzählt Kortholt, indem er begründend hinzufügt: „denn die Bosheit war umsonst bei ihm zu haben."

Der bedeutendste und in seiner Art würdigste Biograph Spinoza's ist Johannes Colerus, Prediger der lutherischen Kirche im Haag. Er ist in der Erforschung der äußeren Lebensverhältnisse des Philosophen sorgfältig zu Werke gegangen und hat wahrheitsgetreu berichtet bis auf die kleinsten und unscheinbarsten Umstände so viel er von dem Leben Spinoza's erfahren konnte. Seine Darstellung ist zum größten Theil aus mündlichen Quellen geschöpft, und es wurde ihm leicht, auf diesem unmittelbaren Wege Nachrichten über Spinoza einzuziehen, weil er im Haag das Haus der Wittwe van Velden bewohnte, wo Spinoza früher gelebt, und außerdem in persönlichem Verkehr mit dem Maler van der Spyck stand, in dessen Hause der Philosoph den letzten Theil seines Lebens zugebracht hat. Colerus entsetzt sich oft vor den Lehren Spinoza's, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit, der bescheidenen Uneigennützigkeit, der einfachen Größe dieses Charakters so sichtbar ergriffen, daß man meinen könnte, eine befreundete Hand habe diese Züge aufgezeichnet. Er gab zuerst das Leben Spinoza's in niederländischer Sprache heraus zugleich mit einer Predigt über die nicht mit Spinoza allegorisch zu erklärende Auferstehung Jesu. Noch in demselben Jahre erschien die Biographie in französischer Sprache *).

*) La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et de témoignage de plusieurs personnes dignes de

Colerus iſt in ſeinem Eifer gegen die Perſon des Philoſophen, deſſen Lehre er verwirft, nie boshaft, aber bei aller menſchlichen Theilnahme, die er für ihn empfindet, duldet er nicht, daß Spinoza nach ſeinem Tode „ſelig" genannt werde. Die Gelegenheit, bei welcher Colerus gegen dieſen Ausdruck Proteſt einlegt, fällt ins Komiſche. „Beiläufig will ich bemerken," ſo erzählt er, „daß nach dem Tode Spinoza's ſein Barbier eine Rechnung brachte, in der es hieß: „„Herr Spinoza ſeligen Andenkens ſchuldet dem Chirurgen Abraham Kervel für deſſen Dienſte während des letzten Vierteljahrs einen Gulden und achtzehn Sous."" Der Todtenbitter und zwei Schneider machten in ihren Rechnungen dem Verſtorbenen ein ähnliches Compliment. Wenn die guten Leute gewußt hätten, was dieſer Spinoza für religiöſe Grundſätze gehabt hat, ſo würden ſie mit dem Ausdruck „ſelig" wohl nicht ſo leichtſinnig geweſen ſein. Oder haben ſie ihn bloß gebraucht, weil es die gewöhnliche Sitte ſo mit ſich bringt, die bisweilen den Mißbrauch ſolcher Worte ſelbſt für ſolche Perſonen duldet, die in Verzweiflung und Unbußfertigkeit geſtorben ſind?" Und doch berichtet derſelbe Colerus kurz vorher, daß alle Sagen über ein verzweifeltes Lebensende Spinoza's lauter Lügen ſeien, daß ſein Tod wie ſein Leben ruhig und ſanft war.

Dieſe Lebensbeſchreibung erſchien ſpäter in deutſcher Sprache. Der Ueberſetzer hat ſeinem Fanatismus auf eigenthümliche Weiſe Luft gemacht. Da er das reine Charaktergemälde des Colerus nicht beflecken konnte, ſo hat er ſeiner Schrift das Bild Spinoza's vorgeſetzt, zu einer Fratze entſtellt, mit der Unterſchrift

foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye. à la Haye 1700.

„characterem in vultu gerens“. Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn*)!

Eine zweite apologetiſche Schrift führt den Titel: „Leben und Geiſt Spinoza's“. Der biographiſche Theil behandelt Spinoza wie eine Art Heiligen, der didaktiſche iſt eine werthloſe Compilation. Als Verfaſſer wird der ſeiner Zeit berüchtigte Arzt Lucas im Haag bezeichnet. Die Schrift iſt nur in wenigen Exemplaren gedruckt und ſehr bald ſelten und theuer geworden. Man hat ſie ſpäter handſchriftlich verbreitet und den erſten Theil derſelben wieder beſonders herausgegeben unter dem Titel: „das Leben Spinoza's von einem ſeiner Schüler“**).

Beide biographiſche Quellen haben ſich in einem dritten Werke unkritiſch gemiſcht, welches Fenelon, Lami und Boullainvilliers herausgaben***).

*) Das Leben des B. von Spinoza aus den Schriften dieſes berufenen Weltweiſen u. ſ. f. 1733.

**) La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa. 1719. La vie de Spinosa par un de ses disciples; nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples. Hambourg 1735. Dieſer zweite Schüler iſt Richer la Selve, ein Spinozaenthuſiaſt ohne Einſicht.

***) Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par Mr. de Fénélon, archevêque de Cambray, par le P. Lami Benedictin, et par le comte Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa écrite par M. J. Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite faite par un de ses amis. Bruxelles 1731.

Dazu kommen in neuſter Zeit die beiden Schriften, die van Vloten veröffentlicht hat:

Baruch d'Espinoza, zijn Leven en Schriften. Amst. 1862.

Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum. Amst. 1862.

II.

Die portugieſiſchen Juden in Amſterdam.

Der ſiegreiche Kampf der Niederlande gegen die ſpaniſche Herrſchaft hatte in dem befreiten Lande einen Schauplatz bürgerlicher und religiöſer Freiheit eröffnet, der den Bedürfniſſen nach ungehinderter Entwicklung in Glaube und Wiſſenſchaft eine ſichere und günſtige Zuflucht darbot. Descartes hatte in dem Frankreich befreundeten Holland ſeine erſten Kriegsdienſte genommen und ſpäter hier die heimliche Muße gefunden, aus der die Werke ſeiner neuen Lehre hervorgingen.

Von überall her ſammelten ſich in dieſer Freiſtätte die anderswo unterdrückten und namentlich um des Glaubens willen verfolgten Geiſter. Dieſer Zug war es, der ſchon im Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts die in Spanien von der Inquiſition bedrohten Juden in Maſſe nach den Niederlanden führte, wo ſie als „portugieſiſche Juden", wie ſie genannt wurden, eine neue geſicherte Gemeinde gründeten, deren Mittelpunkt die Synagoge von Amſterdam war. Aus einer Bemerkung, die Spinoza ſelbſt gelegentlich in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractat macht, läßt ſich erklären, warum dieſe Juden vorzugsweiſe die portugieſiſchen hießen. Die Juden der pyrenäiſchen Halbinſel, ſo lautet die Bemerkung, wurden gezwungen entweder katholiſch zu werden oder auszuwandern; die Convertiten erhielten in Spanien volle bürgerliche Rechte und vermiſchten ſich mit der ſpaniſchen Nation; dagegen in Portugal blieben ſie ausgeſchloſſen von der Theilnahme am Staat und abgeſondert für ſich, daher bewahrten ſie hier ungemiſcht ihre Volkseigenthümlichkeit *).

*) Tractatus theologico-politicus. Cap. III.

In kurzer Zeit erhob ſich die Schule in Amſterdam zu einem ſolchen Anſehen, daß ſie als ein Hauptſitz des europäiſchen Judenthums gelten konnte. Es ſchien als ob die große Zeit des jüdiſchen Mittelalters, die ſich während des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts in Spanien entfaltet hatte, jetzt noch eine Nachblüthe in den Niederlanden hervorbringen ſollte. Um die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts ſteht die neu gegründete Gemeinde in voller Macht und Bedeutung.

Das Aſyl der Verfolgten erſcheint leicht als ein Aſyl überhaupt der freieren Geiſtesbewegung. Unter dem Schutz der niederländiſchen Freiheit, unabhängig und ſicher geſtellt gegen die kirchlich-politiſchen Mächte des Chriſtenthums, ſelbſt eine Hochſchule jüdiſch-orientaliſcher Weisheit und Gelehrſamkeit, übt die Synagoge von Amſterdam eine Anziehungskraft auch auf Solche aus, die mit dem Chriſtenthum innerlich zerfallen und von kirchlichen Verfolgungen bedroht ſind. Spaniſche Chriſten verlaſſen ihr Vaterland, um in Amſterdam zum Judenthum überzutreten. Einer derſelben, Uriel Akoſta, iſt durch ſein Schickſal eine tragiſche Perſon, durch ſeine Kämpfe innerhalb der Synagoge und die Verfolgungen von Seiten des jüdiſchen Glaubensfanatismus gewiſſermaßen ein Vorgänger Spinoza's geworden. Als er in Verzweiflung über den Haß ſeiner Glaubensgenoſſen ein freiwilliges Ende nahm, war Spinoza ein fünfzehnjähriger Knabe und unter den jüngeren Talmudiſten Amſterdams der erſte.

III.

Spinoza's Familie. Seine hebräiſche Bildung.

1. Die Eltern.

Innerhalb dieſer portugieſiſchen Gemeinde wurde Baruch Spinoza (d'Eſpinoſa) den 24. November 1632 zu Amſterdam

in einem Hauſe auf dem Burgwall in der Nähe der alten portugieſiſchen Synagoge geboren. Er hatte zwei Schweſtern, Rebecka und Mirjam, von denen die erſte unverheirathet blieb, die zweite einen ihrer Glaubensgenoſſen Samuel Carceris zum Manne nahm. Die Eltern waren ehrbare Handelsleute, die den einzigen Sohn, deſſen außerordentliche Fähigkeiten ſich früh bemerkbar machten, ſorgfältig erziehen ließen und dem jüdiſchen Gelehrtenberuf widmeten.

Nach Lucas ſeien die Eltern nicht reich genug geweſen, um den Sohn Kaufmann werden zu laſſen; nach Sebaſtian Kortholt habe ſich der Sohn gegen den Willen des Vaters ſelbſt zum Rabbiner beſtimmt. Beide Erzählungen erſcheinen wenig glaubhaft. Der Vermögensſtand der Eltern, wie er auch beſchaffen geweſen, hätte die kaufmänniſche Laufbahn des Sohnes nicht gehindert, und wie hätte ein frommer und glaubenseifriger Jude, wie Spinoza's Vater ohne Zweifel war, nicht gern in ſeinem Sohn ein künftiges Licht der Synagoge erblicken ſollen, namentlich da er der geiſtigen Begabung dieſes Sohnes gewiß ſein konnte?

2. Die Rabbinenſchule.

Wie dem auch ſei, ſo viel ſteht feſt, daß Baruch Spinoza die jüdiſche Gelehrtenlaufbahn ergriff und alle Stufen der Rabbinenſchule durchlief von den Elementen des Hebräiſchen bis zu den heiligen Schriften des alten Teſtaments, insbeſondere dem Pentateuch und den Propheten, von hier zum Talmud bis hinauf zu der Kenntniß der jüdiſchen Commentatoren und Scholaſtiker des Mittelalters, deren größter Maimonides war. Dieſes ausgebreitete Gebiet jüdiſcher Theologie durchforſchte Spinoza lernbegierig und mit raſtloſem Eifer. Sein Lehrer war einer der

größten Talmudiſten ſeiner Zeit, der erſte Name unter den Rabbinern Amſterdams, ſelbſt Gründer einer theologiſchen Schule, Saul Levi Morteira. Und in kurzer Zeit galt Spinoza als ein ſo hervorragender und gelehrter Schüler, daß er der Stolz ſeines Lehrers und die Hoffnung der Synagoge war.

3. Die Kabbala.

Neben dem alten Teſtament und dem Talmud ſtudirte er die kabbaliſtiſchen Bücher, in denen eine ſpätere jüdiſche Weisheit ein theoſophiſches Syſtem ausgebildet hat, das ſich zu dem moſaiſchen Glauben ähnlich verhält, als zum chriſtlichen die Gnoſis und zum griechiſch-heidniſchen der Neuplatonismus. Es iſt bekannt, welche Bedeutung in dem Uebergange von der Scholaſtik zur Erneuerung der Philoſophie die kabbaliſtiſche Lehre ſeit Pico von Mirandola und Reuchlin gehabt hat. Von dem theologiſchen Geiſte des Mittelalters zu dem naturaliſtiſchen einer neuen Welterkenntniß bildete die Theoſophie einen nothwendigen und wichtigen Durchgangspunkt, und gerade hier miſchte ſich die Kabbala bedeutungsvoll und wirkſam in den wiſſenſchaftlichen Entwicklungsgang des chriſtlichen Geiſtes. So kam Spinoza an der Hand der jüdiſchen Literatur unwillkürlich bis an die Schwelle der neuen Philoſophie. Ich will damit nicht ſagen, daß die Kabbala für ihn ſelbſt eine Art Vorſchule zur Philoſophie geweſen ſei, noch weniger, daß die kabbaliſtiſchen Lehren ihn zu ſeiner eigenen geführt haben. Man hat von einem Zuſammenhang dieſer Art bisweilen gefaſelt und den Philoſophen Spinoza unter die Kabbaliſten bringen wollen, damit er dem Judenthum, das ihn aus der Synagoge ausgeſtoßen, durch die heimliche Thür der Kabbala wieder zugeführt werde. Warum macht man nicht

auch Descartes zu einem Kabbaliſten? Das ganze Gerede beweiſt nur, daß die Leute von dem eigentlichen Charakter der kabbaliſtiſchen Weisheit nichts verſtehen und noch weniger von Spinoza's Lehre und ſeiner Geiſtesart. Sie wiſſen auch nicht, wie Spinoza ſelbſt von den Kabbaliſten geurtheilt hat. Hier iſt ſeine Erklärung: „ich habe auch noch einige kabbaliſtiſche Schwätzer geleſen und mich nie genug über ihren Unſinn wundern können*)."

Er hatte die jüdiſche Theologie und Theoſophie durchſtudirt, und der letzte Erfolg war, daß er ſich davon losriß, im Innerſten unbefriedigt. Statt des Rabbiners war ein Skeptiker aus ihm geworden. Er dürſtete nach Erkenntniß Gottes und der Natur, und dieſer Durſt blieb ungeſtillt durch das alte Teſtament, den Talmud und die Kabbala.

IV.

Der Bruch mit dem Judenthum.

1. Die Entfremdung.

Die erſten Philoſophen der neuen Zeit haben es ſchwer, die Selbſtändigkeit zu erringen, welche das Werk der freien und vorausſetzungsloſen Erkenntniß verlangt. Ihre Jugend und Erziehung iſt unter die Macht der Tradition gegeben, die mit einem geheiligten Anſehen und einer maſſenhaften Schulweisheit die Köpfe gefangen nimmt und die Geiſtesfreiheit bei Zeiten unterjocht. Descartes in der Jeſuitenſchule von La Flèche, Spinoza in der Rabbinenſchule von Amſterdam! Jener ein Schüler des ſtrengſten Ordens im Sinne der päbſtlichen Autorität, dieſer ein

*) Tract. theologico-politicus. Cap. IX. (Ed. Paulus I p. 297.)

Jünger des Talmud. Aber so soll es sein. Nur die schwer errungene Selbständigkeit ist die ächte. Beide haben gründlich gelernt, was sie lernen konnten; sie haben beide eine Meisterschaft über den erlernten Stoff erreicht, sie sind bewunderte Schüler gewesen, und im Ausgange ihrer Lehrjahre waren sie dem Geist der Schule, die sie erzogen, innerlich vollkommen entfremdet und in ihrem Urtheil weit überlegen.

Wir haben von Spinoza keine Selbstbekenntnisse weder mündlicher noch schriftlicher Art, die uns einen Blick gewähren könnten in die inneren Kämpfe, die er in der Rabbinenschule erlebt hat, wie er allmählich zu der Entscheidung in sich kam, die innerlich jede Geistesgemeinschaft zwischen ihm und der Synagoge aufhob.

Ich glaube nicht, daß diese Kämpfe stürmischer Natur waren. Dieser klare und helle Kopf suchte Licht und fand Dunkel; er wollte Wahrheit und Erkenntniß, und es mußte ihm, je reifer er wurde, um so deutlicher einleuchten, daß die gesammte jüdische Gelehrsamkeit ganz andere als wissenschaftliche Grundlagen hatte, daß die kabbalistischen Bücher von einer klaren Erkenntniß der Dinge weit entfernt und das mosaische Gesetzessystem überhaupt nicht bestimmt war, wissenschaftliche Einsichten zu gewähren. Diese Ueberzeugung hatte er mit aller Deutlichkeit gewonnen und sie hatte sich ruhig in ihm befestigt. Er hatte in den Schriften des alten Testaments eine Reihe von Widersprüchen erkannt, einen Mangel an Zusammenhang und Uebereinstimmung gefunden, der in seinen Augen das Ansehen nothwendig erschüttern mußte, welches der jüdische Glaube diesen seinen Urkunden zuschreibt. Solche Bedenken müssen in ihm schon erwacht sein, als er noch den Rabbinenberuf vor sich hatte. Denn er bemerkt in seinem theologisch-politischen Tractat ausdrücklich, nachdem er

ſeine Bedenken ausgeführt hat: „ich ſchreibe hier nichts, was ich nicht ſchon lange und längſt bedacht habe*)."

Sein Erkenntnißbedürfniß ſtrebt aus dem Rabbinenthum heraus und findet endlich das erſehnte Licht in den Werken Descartes'. Aus dem Talmudiſten wird ein Philoſoph, aus dem Skeptiker ein Carteſianer und zwar unter allen der ſcharfſinnigſte und geiſtesmächtigſte.

2. Die Conflicte.

Der Uebergang Spinoza's aus der jüdiſchen Theologie zu Descartes und der Philoſophie, der ſich in der Stille ſeines Gemüths vorbereitet und vollzieht, iſt von einer gewaltſamen Kataſtrophe begleitet, die ſein äußeres Leben erſchüttert. Er geräth mit ſeinen Lehrern in Zwieſpalt, und es kömmt zuletzt zum Bruch mit der Synagoge, die ihn als einen Abtrünnigen feierlich ausſtößt.

Ueber die einzelnen Vorgänge, die dabei ſtattgefunden haben und der letzten Maßregel vorausgingen, ſind wir nur wenig unterrichtet. So viel iſt gewiß, daß die Synagoge Alles aufbot, um einen offenen Bruch zu vermeiden. Und auf der andern Seite darf man ſicher ſein, daß Spinoza nichts that, um eine ſolche Kataſtrophe herauszufordern, ſo wenig er dieſelbe fürchtete. Es lag nicht in ſeiner Natur, gewaltſame Scenen herbeizuführen; noch weniger aber lag es in dieſem Charakter, der in der Liebe zur Wahrheit ſeinen Schwerpunkt hatte, jemals ein Anderer zu ſcheinen als er war. Jede Art der Heuchelei war ihm unmöglich. Nachdem er innerlich die Geiſtesgemeinſchaft mit der

*) Tract. theologico-politicus. Cap. IX.

Synagoge aufgegeben hatte, vermochte er nicht, ſie noch äußerlich feſtzuhalten. Er wurde mit dem Beſuch der Synagoge ſeltener und hörte auf ihren Cultus zu theilen.

Dieſe ſtille Abſonderung war zunächſt das einzig auffallende Zeichen ſeiner Geiſtesveränderung, das er gab. Doch war er in den Augen der Synagoge ſelbſt zu bedeutend, ein Gegenſtand ſchon zu gewichtiger Hoffnungen, als daß ſeine Abſonderung nicht hätte bedenklich auffallen ſollen. Man fürchtete, dieſen vortrefflichen Kopf zu verlieren, vielleicht gar an die feindliche Religion.

Bedeutende Menſchen erregen in dem Kreiſe, der ſie umgiebt, immer den Neid ſolcher, die ſie unwillkürlich verdunkeln und die ſich ungern in Schatten geſtellt ſehen. Man darf ſicher ſein, daß unter den Glaubensgenoſſen Spinoza's, namentlich unter den gelehrten, die ihm zunächſt ſtanden, neidiſche Empfindungen genug erregt waren, die ihm auflauerten. Und unter den Leidenſchaften, die den Verfolgungsgeiſt anfachen und erhitzen, bleiben auch die niedrigen Empfindungen nie aus, von denen der Neid die niedrigſte, die ungerechteſte und zugleich die thätigſte iſt.

Es ſcheint, daß man Spinoza zuerſt aushorchen wollte, um ſeine eigentliche Geſinnung zu erforſchen. Zwei angebliche Freunde übernahmen es aus freien Stücken oder auf höhern Wink, ihm die Schlinge zu legen. Sie brachten ihn in ein Geſpräch über die Natur Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die Realität der Engel. Er ſollte ihnen ſagen, ob Gott körperlicher Natur, die Seele unſterblich, die Engel wirkliche Weſen ſeien. Spinoza ſuchte das Geſpräch zu vermeiden, indem er ihnen antwortete: „ihr habt ja Moſen und die Propheten!" Als man aber weiter und, wie es ſchien, mit wirklicher Wißbegierde in ihn drang, ſo erklärte er ſich freimüthig und zeigte, wie man nach der Bibel

Gott wohl als körperlich, die Engel als Phantome, die Seele als bloßes Lebensprincip anſehen dürfe. Man ſuchte ihn noch öfter auszuholen, aber er blieb verſchloſſen.

Jetzt kamen ſchlimme Gerüchte über ſeinen Glauben in Umlauf, er wurde als gottloſer Frevler verſchrieen, als Verächter des moſaiſchen Geſetzes, von dem er geſagt haben ſollte, daß es nur auf politiſche Zwecke, nicht auf Erkenntniß Gottes und der Natur gegründet ſei. Er wurde vor die Schranken des jüdiſchen Glaubensgerichts gerufen, verhört, zur Buße aufgefordert und mit der Excommunication bedroht. Der Rabbi Morteira ſoll ſelbſt nach der Synagoge geeilt ſein und nach vergeblichen Verſuchen, Spinoza zu bekehren oder zum Widerruf zu bewegen, ſeinen Lieblingsſchüler mit Verwünſchungen überſchüttet haben. Die einzelnen Züge, mit welchen dieſe Scene von Boullainvilliers erzählt wird, ſind offenbar falſch und erfunden. Man darf erwarten, daß ſich Spinoza in jenem Glaubensverhör mit der größten Entſchiedenheit und ohne alle Furcht erklärt hat, aber nicht mit dem ſchülerhaften und frechen Trotz, den ihm jene Erzählung in den Mund legt. Alle Bekehrungsverſuche und alle Drohungen, die man anwendete, ſchlugen fehl.

Man griff zu einem anderen Mittel, um ihn wenn nicht dem Glauben doch wenigſtens dem Namen des Judenthums noch zu erhalten. Die Rabbinen boten ihm ein Jahrgehalt von tauſend Gulden, wenn er Jude bleiben und bisweilen die Synagoge beſuchen wollte. Dieſe Thatſache ſteht feſt. Spinoza ſelbſt hat ſie öfters dem Maler van der Spyck erzählt, von dem ſie Colerus gehört hat. Er ſetzte hinzu, daß er dieſe Anerbietungen nie angenommen haben würde, wenn ſie auch zehnmal größer geweſen wären, denn er ſei kein Heuchler und ſuche nicht Geld, ſondern Wahrheit.

Weder die Bekehrungsverſuche noch die Drohungen noch die Beſtechung konnten ihn bewegen. Schon waren die Leidenſchaften gegen ihn dergeſtalt aufgeregt und erbittert, daß man anfing nach ſeinem Leben zu trachten. Wie Bayle berichtet, ſoll ihn beim Ausgang aus dem Theater ein Jude angefallen und mit einem Meſſerſtich ins Geſicht verwundet haben. Spinoza ſelbſt hat die Begebenheit anders erzählt und ſo hat ſie Colerus von dem Maler van der Spyck vernommen. Eines Abends als er aus der alten portugieſiſchen Synagoge heraustritt, bemerkt er dicht neben ſich einen Menſchen mit dem Dolch in der Hand; er iſt auf ſeiner Hut und weicht dem Stoß aus, der ſein Kleid durchbohrt. Zum Andenken an dieſes Erlebniß hat Spinoza das durchbohrte Kleid aufbewahrt. Dieſe ſo beglaubigte Thatſache iſt nicht zu bezweifeln. Aber man möchte fragen, wie kam Spinoza dazu, mitten in dieſen Conflicten noch die Synagoge zu beſuchen? Seit dem Mordanfall konnte er ſich in Amſterdam nicht mehr für ſicher halten, und es iſt wahrſcheinlich, daß er ſchon damals eine Zuflucht außerhalb der Stadt geſucht hat.

3. Der Bannfluch.

Nachdem die Verſuche, ihn zu gewinnen oder zu vernichten, fehlgeſchlagen waren, blieb als letztes Mittel nur die Ausſchließung aus der Gemeinde übrig, der förmliche Bannfluch. Die Form des jüdiſchen Anathems hat drei Grade: Niddui, Cherem, Schammatha. Der erſte Grad verhängt eine Ausſchließung auf gewiſſe Zeit, zunächſt auf dreißig Tage, der zweite begleitet die Ausſchließung mit Verwünſchungen, der dritte verflucht den Frevler zu jeglichem Unheil. Die älteren Talmudiſten unterſcheiden nur zwei Grade und nehmen Cherem als den höchſten, während

Schammatha bei ihnen nur als ein anderer Ausdruck des erſten Grades gilt.

Das größte Verbrechen, deſſen Spinoza ſchuldig erklärt wurde, iſt die Blasphemie, die Verachtung des Geſetzes. Darum meint Colerus, daß es die Schammatha oder der große Bann war, den der alte Rabbi Chacham Abuabh*) öffentlich über Spinoza ausſprach. Näheres über die Sache hat er nicht ermitteln können. Auch iſt es ihm nicht gelungen, von den Söhnen des Rabbi die Urkunde der gegen Spinoza ausgeſprochenen Bannformel zu erhalten; ſie gaben vor, daß ſie unter den Papieren ihres Vaters das Schriftſtück nicht hätten auffinden können, aber es war klar, daß ſie es nicht mittheilen wollten.

Erſt in jüngſter Zeit iſt durch die Bemühung van Vloten's das merkwürdige Document ans Licht gezogen worden. Es war den 6. Auguſt 1656, als in der Synagoge zu Amſterdam folgender Bannfluch gegen Spinoza ausgeſprochen wurde:

„Die Herrn des geiſtlichen Raths laſſen euch wiſſen, daß ſie, ſchon längſt kundig der frevelhaften Geſinnungen und Aeußerungen des Baruch Spinoza, verſchiedene mal und auch durch Verſprechungen bemüht waren, ihn von ſeinen böſen Wegen abzulenken. Da ſie aber nichts bei ihm ausrichten konnten, im Gegentheil ſeine durch That und Wort bekundeten ſchrecklichen Irrlehren und ſchamloſen Aeußerungen täglich mehr in Erfahrung brachten und dafür eine Menge glaubwürdiger Zeugen hatten, die in ſeiner Gegenwart ihr Zeugniß ablegten und ihn überführten, ſo haben ſie vor den Rabbinen und unter deren Zuſtimmung den Beſchluß gefaßt, dieſen Spinoza mit dem Bannfluch zu belegen und aus dem Volk Iſrael auszuſtoßen unter folgendem Ana-

*) Nach Boullainvilliers war es Morteira ſelbſt.

them. Nach dem Urtheil der Engel und Heiligen verbannen, verſtoßen, verdammen und verfluchen wir den Baruch Spinoza unter Zuſtimmung des geiſtlichen Tribunals und unter Beiſtimmung jeder heiligen Gemeinſchaft, im Angeſichte der heiligen Bücher mit den ſechshundert dreizehn darin enthaltenen Vorſchriften, mit dem Bann, den Joſua über Jericho ausgeſprochen, mit dem Fluch, womit Eliſa die Knaben verflucht hat, mit allen Flüchen, die im Buch des Geſetzes geſchrieben ſtehen: er ſei verflucht bei Tag und ſei verflucht bei Nacht; er ſei verflucht, wenn er ſchläft, und ſei verflucht, wenn er aufſteht; er ſei verflucht bei ſeinem Ausgang und ſei verflucht bei ſeinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wolle ſeinen Grimm und Eifer fortan gegen dieſen Menſchen lodern laſſen und ihn mit allen Flüchen beladen, die im Buch des Geſetzes geſchrieben ſtehen! Er wird ſeinen Namen vertilgen unter dem Himmel und wird ihn trennen zu ſeinem Unheil von allen Stämmen Iſraels mit Allem was verflucht iſt im Buch des Geſetzes. Ihr aber, die ihr dem Herrn eurem Gotte anhängt, ſeid alle heute gegrüßt! Hütet euch, daß niemand ihn mündlich, niemand ſchriftlich anrede, niemand ihm etwas Gutes erweiſe, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm ſtehen bleibe, niemand etwas leſe, das er gemacht oder geſchrieben."

Spinoza war abweſend, als die Synagoge dieſe Verwünſchungen über ihn ergoß. Er empfing das Urtheil ſchriftlich und erwiderte es durch einen Proteſt in ſpaniſcher Sprache, der uns leider verloren iſt. Im Uebrigen ließ er die Sache, wie ſie lag. Er war in ſeine Gedanken vertieft und bekümmerte ſich wenig um die Bannflüche eines Glaubens, der ihm gänzlich werthlos geworden. Was galten ihm noch die Rabbinen gegen Descartes? In ihm hatte er den Lehrer gefunden, den ſein Geiſt und

Wahrheitssinn brauchte. Er hörte jetzt auf, Jude zu sein, und vertauschte den jüdischen Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden lateinischen Benedictus. So nennt er sich in seinen Briefen und Schriften.

4. Das Leben in der Verborgenheit.

Aufenthaltsorte.

Wenn der Erzählung, aus der Boullainvilliers geschöpft hat, zu trauen ist, so war die Aufregung in der jüdischen Gemeinde nach der Ausstoßung Spinoza's keineswegs gestillt und namentlich die Rachsucht der Rabbinen nicht befriedigt. Vor Allen war es Morteira selbst, der in der Verfolgung des abtrünnigen Jüngers sich gar nicht genugthun konnte. Im Bunde mit den christlichen Geistlichen der Stadt, die in Spinoza einen Glaubensfrevler sahen und den Haß der Rabbinen mitempfanden, habe Morteira die Obrigkeit von Amsterdam dazu gebracht, daß sie zur Aufrechthaltung der Ordnung und Autorität Spinoza auf einige Monate aus der Stadt verbannte. Colerus weiß nichts davon. Auch ist die Sache wenig glaubhaft, da Spinoza zur Zeit des Bannfluchs Amsterdam schon verlassen hatte.

Von jetzt an lebte er in der tiefsten Einsamkeit. Die nächsten Jahre von 1656—1661 wohnte er in der Nähe von Amsterdam in einem abgelegenen Landhause an der Straße nach Ouwerkerke, wo er bei einem Freunde gastliche Zuflucht fand. Dieser Freund gehörte zu den in den Niederlanden unterdrückten Protestanten, den Arminianern oder Remonstranten, welche die Synode von Dortrecht verdammt hatte. Bekanntlich waren unter den theologischen und kirchlichen Gegnern der Arminianer auch die Feinde Descartes' und seiner Schule. Eine zweite

Synode von Dortrecht hatte den Carteſianismus verdammt in demſelben Jahr, als die Juden Spinoza verſtießen. Der verfolgte Jude fand ein Aſyl bei dem verfolgten Chriſten. Viele Arminianer waren ausgewandert; die in den Niederlanden zurückgebliebenen bildeten eine ſtille Gemeinde ohne Geiſtliche; ſie nannten ſich Collegianten, hatten ihren Hauptſitz in Rhynsburg nahe bei Leyden, woher ſie auch „Rhynsburger" hießen, und vermiſchten ſich ſpäter mit den arminianiſch geſinnten Mennoniten. Der religiöſen Denkweiſe dieſer Leute, die ſich ohne jede Art kirchlichen Zwangs ſtrenge Sittenreinheit zur Pflicht machten, konnte ſich Spinoza verwandt fühlen; es war die einzige religiöſe Secte, mit der er noch in Berührung kam und wo der Fluch ſeiner früheren Glaubensgenoſſen keinen Wiederhall fand. Jene Schriften und Briefe, die van Vloten jüngſt herausgegeben, ſind in dem Waiſenhauſe der Collegianten zu Amſterdam entdeckt worden.

Vielleicht iſt die Sympathie, welche Spinoza für dieſe ſtille Gemeinde empfand, mit ein Beweggrund geweſen, daß er ſeinen Gaſtfreund nach Rhynsburg begleitete und ſich hier die nächſten Jahre aufhielt*). Im Mai des Jahres 1664 begab er ſich nach Voorburg beim Haag, wo er im Hauſe des Malers Daniel Tydeman wohnte und bis in das Jahr 1669 blieb. Dann ließ er ſich auf die Bitten ſeiner Freunde im Haag ſelbſt nieder. Hier wohnte er zuerſt auf dem Veerkay in Penſion bei der Wittwe van Velden, in einem kleinen Stübchen des zweiten Stockwerks ganz am Ende des Hinterhauſes. In demſelben Zimmer hat ſpäter Colerus gewohnt und die Biographie Spi-

*) Es iſt ein Irrthum, wenn ihn Colerus erſt im Jahr 1664 nach Rhynsburg kommen und nur einen Winter dort bleiben läßt, denn es iſt ſicher, daß Oldenburg ſchon im Jahr 1661 Spinoza in Rhynsburg beſucht hat. Epist. I.

noza's geſchrieben. Um ſich ökonomiſch noch mehr einzuſchränken als das Leben in der Penſion ihm erlaubte, zog er in das Haus des Malers van der Spyck (1671), wo er ſelbſt ſeinen kleinen Haushalt beſorgte. Hier iſt er bis zu ſeinem Tode geblieben.

Kehren wir jetzt zu der Bildungsgeſchichte des Philoſophen zurück, die wir in ihrem jüdiſchen Verlaufe kennen gelernt haben.

V.

Spinoza's philoſophiſche und lateiniſche Bildung.

1. Das Studium Descartes'.

Wir können nicht genau beſtimmen, in welchem Zeitpunkte Spinoza mit den Werken Descartes' bekannt wurde. Gewiß iſt, daß er in der Rhynsburger Zeit bereits über den Meiſter hinausgegangen und mit dem Hauptwerk der eigenen Lehre beſchäftigt war. Schon im Jahre 1661, alſo in der erſten Zeit ſeines Aufenthalts in Rhynsburg, ſchickte er ſeinem Freunde Heinrich Oldenburg in London ein Bruchſtück der Ethik. Und zwei Jahre ſpäter finden wir, daß einer ſeiner jüngeren Freunde in Amſterdam, Simon Vries, die Ethik in der Handſchrift lieſt*).

Nehmen wir nun an, daß offenbar mehrere Jahre nöthig waren, um Descartes zu ſtudiren, zu durchdringen, ſelbſt den höheren Standpunkt zu gewinnen und auszubilden, ſo werden wir nicht zu weit zurückgreifen, wenn wir den Anfang ſeiner carteſianiſchen Studien in die letzte Zeit der rabbiniſchen verlegen und dem Zerwürfniß mit der Synagoge vorausſetzen. Bloße Zweifel, die in ihm aufgetaucht waren, hätten ihm den Rabbinen

*) Epist. II (an Oldenburg). Epist. XXVI (von Simon Vries).

gegenüber eine ſo feſte und unerſchütterliche Haltung nicht geben können, als womit er ihre Bekehrungsverſuche ſcheitern ließ, ihre Verſprechungen zurückwies, ihre Drohungen und Flüche ruhig hinnahm und ertrug. Er war kein ſchwankendes Rohr, wie Uriel Akoſta! Seine Zweifel hatten die ſicherſten Stützpunkte, ſie waren unumſtößlich und ſeine Ueberzeugungen gewiß, als er dem Judenthum abſagte. Damals ſchon war ſein Kopf von den Ideen Descartes' erfüllt und geläutert. Er trug eine lichte Welt in ſich und ließ es ruhig geſchehen, daß die trübe Welt ihre Blitze nach ihm ſchleuderte.

2. Die lateiniſche Sprache.

Aber das Studium der Werke Descartes', namentlich der beiden grundlegenden, der Meditationen und Principien, ſetzte die Kenntniß der lateiniſchen Sprache voraus. Spinoza mußte dieſe Sprache ſchon verſtehen, um die Handſchriften Descartes' leicht und ſchnell zu durchdringen; er mußte ſie wie eine zweite Mutterſprache ſich angeeignet haben, um ſelbſt ſeinem Zeitalter und der Welt ein Lehrer der Philoſophie werden zu können. Und er hat ſich dieſe Bildung in einem bewunderungswürdigen Grade erworben. Denn die lateiniſche Form ſeiner Schriften iſt ſo klar und durchſichtig, dem Inhalte jedesmal ſo vollkommen entſprechend und angemeſſen, in ihrem Gepräge ſo ſicher und feſt, daß ſie in der Bedeutung, in der allein dieſes Wort gelten ſollte, claſſiſch in ihrer Art genannt werden darf.

Wenn wir nun ſeine carteſianiſchen Studien ſchon unter den Motiven erblicken, die den Bruch mit dem Judenthum und der Synagoge entſchieden haben, ſo müſſen wir annehmen, daß die lateiniſche Bildung Spinoza's dieſem Zeitpunkte vorausgeht.

In ſeinem fünfzehnten Jahre iſt er ein ausgemachter Talmudiſt. Bis dahin war ſeine Bildung ungetheilt jüdiſch. Er ſteht in ſeinem vierundzwanzigſten Jahre, als ihn die Synagoge verdammt und ſein Geiſt ſchon in den Einſichten der Lehre Descartes' lebt. In die Zwiſchenzeit fällt ſeine lateiniſche Bildung, die er natürlich außerhalb der Rabbinenſchule empfing. Er lernte die Sprachen leicht und hatte einen nicht geringen Umfang in der Kenntniß und dem Gebrauche fremder Idiome. Von den neueren Sprachen verſtand er portugieſiſch, ſpaniſch, italieniſch, franzöſiſch, holländiſch, deutſch. Dazu kam die vorzügliche Kenntniß des Hebräiſchen, worin er ſelbſt eine Grammatik auf neuen Grundlagen entwarf; dazu die lateiniſche Sprache.

Das Intereſſe für die letzte führte ihn in die Schule eines Mannes, der nicht bloß ſeine lateiniſche Bildung gefördert, ſondern auch ſeine wiſſenſchaftliche Geiſtesentwicklung mitbeſtimmt hat, in deſſen Umgange ſeine Abneigung gegen das Judenthum genährt und Spinoza vielleicht zuerſt auf die Philoſophie und Descartes hingewieſen wurde.

VI.

Der Verkehr mit van den Ende.

1. Franz van den Ende.

Den erſten lateiniſchen Unterricht empfing Spinoza von einem Deutſchen, deſſen Name unbekannt iſt. Die höhere lateiniſche Bildung verdankt er dem Arzt Franz van den Ende in Amſterdam, der als gelehrter Humaniſt bekannt und als philologiſcher Lehrer allgemein geſucht war. Die reichſten Leute der Stadt ließen ihre Söhne von ihm unterrichten. Die Liebe zur Literatur des claſſiſchen Alterthums, worin er ſich heimiſch fühlte, hatte im

Bunde mit den Naturwiſſenſchaften, die er als Arzt betrieb, den Geiſt dieſes Mannes den Glaubensvorſtellungen ſeiner Kirche ganz entfremdet. Er war ein Freigeiſt, der nicht bloß durch ſeine humaniſtiſche Bildung, ſondern auch durch ſeine naturaliſtiſche Denkweiſe auf die Gemüther ſeiner Zöglinge einwirkte. Sein Unterricht wurde verdächtig, und man entdeckte endlich, ſagt Colerus, daß er in den jungen Leuten, die man ihm anvertraut hatte, den Saamen des Atheismus ausſtreute. „Das iſt eine Thatſache," ſetzt er hinzu, „die ich, wenn es nöthig ſein ſollte, durch das Zeugniß mehrerer ehrbarer Leute, die noch leben, beweiſen könnte. Dieſe guten Seelen ſegnen noch heute ihre Eltern im Grabe dafür, daß dieſe ſie den Händen eines ſo verderblichen und gottloſen Lehrers entzogen und bei Zeiten der Schule des Satans entriſſen haben."

Es iſt nach alle dem ſehr wahrſcheinlich, daß Spinoza unter dem Einfluß dieſes Mannes ſich nicht bloß im Latein vervollkommnete, ſondern zugleich zu der Richtung auf die Naturwiſſenſchaften angeregt wurde, die ihn zu Descartes hinführte. Von ſeiner hebräiſchen zu ſeiner carteſianiſchen Bildung iſt durch die lateiniſche der Uebergang vermittelt, und hier iſt in dem Leben Spinoza's der Einfluß Franz van den Ende's wichtig geweſen*).

*) Boullainvilliers erzählt, daß van den Ende ſein Haus und ſeinen Unterricht Spinoza unter der Bedingung angeboten habe, daß dieſer ihn ſpäter gleichſam als Hülfslehrer unterſtützen ſollte, wenn er die dazu nöthige Bildung erreicht habe. Sein Haus kann van den Ende ihm wohl nur als Aſyl angeboten haben in dem Zeitpunkte, wo Spinoza eine ſolche Zuflucht bedurfte, nach dem Bruch mit der Synagoge. Dieſe Einladung ſetzt offenbar eine nähere Bekanntſchaft zwiſchen Beiden voraus, die wohl nur ſtattfinden konnte, wenn Spinoza ſchon eine Zeitlang in der Schule van den Ende's geweſen war. In keinem Falle kann ſein Verhältniß zu dem gelehrten Arzt erſt nach dem Bruch mit der

Die letzten Lebensjahre des gelehrten Arztes waren abenteuerlich und sein Ende sehr tragisch. Nachdem er in Holland wahrscheinlich durch den Ruf eines Atheisten, in den er gekommen war, die Geltung bei den Leuten und seinen Lebensunterhalt verloren hatte, ging er nach Frankreich, wo er einige Zeit sein mediciniſches Geſchäft trieb und zuletzt wegen eines politiſchen Verbrechens am Galgen endete (1672). Ein Gerücht ging, daß er ein Attentat auf das Leben des Dauphin gemacht habe. In Wahrheit hatte er theilgenommen an einer politiſchen Verſchwörung, die den Zweck hatte, die Normandie und Bretagne in Aufſtand zu bringen und den Holländern auszuliefern. Rohan und La Truaumont ſtanden an der Spitze und brauchten als Werkzeug, wie de la Fare in ſeinen Memoiren erzählt, „einen holländiſchen Schulmeiſter." Van den Ende hatte dabei das patriotiſche Intereſſe, dem Könige von Frankreich, der damals die Niederlande bekriegte, in ſeinem eigenen Reich eine Diverſion zu machen.

2. Clara Maria van den Ende.

Spinoza fand in dem Hauſe ſeines Lehrers außer den Bildungsobjecten und Anregungen, die er empfing, noch eine andere Anziehungskraft, die ſein Herz ergriff. Van den Ende hatte eine einzige Tochter Clara Maria, die an der gelehrten Bildung

---

Synagoge begonnen haben, denn damals war ſein Wohnort nicht mehr Amſterdam; auch nicht wenige Zeit vorher, denn ſonſt wäre der Zeitraum für ſeine lateiniſche Bildung zu kurz. So iſt auch in dieſem Punkte die Erzählung, aus der B. geſchöpft hat, unſicher und verworren. In dem Zeitpunkte, wo van den Ende ſein Haus als Aſyl dem verſtoßenen Spinoza anbieten konnte, iſt es unmöglich, daß er ihm erſt ſeinen Unterricht angeboten hat.

ihres Vaters theilnahm und die lateiniſche Sprache ſo vortrefflich verſtand, daß ſie in Abweſenheit des Vaters die Zöglinge ſelbſt unterrichten konnte. Sie war nicht ſchön, aber geiſtvoll, fähig, heiteren Sinnes, kundig der Muſik, und dieſe Reize gewannen die Liebe Spinoza's. Er ſelbſt hat es ſpäter oft bekannt, daß er ſie geliebt und die Abſicht gehabt habe, ſie zu heirathen.

In einem andern Schüler van den Ende's, Namens Kerckrinck, hatte er einen Nebenbuhler, der den Preis davontrug mit Hülfe eines Halsbandes, das er ſeiner Lehrerin ſchenkte. Sie wurde Kerckrinck's Frau, nachdem dieſer zum Katholicismus übergetreten. So erzählt Colerus die Sache mit Hinweiſung auf Bayle und Sebaſtian Korthoit. Der letztere weiß nichts von einer Liebe Spinoza's, ſondern nur daß er im Latein von einem Mädchen unterrichtet worden ſei zugleich mit Kerckrinck aus Hamburg, der ſpäter die Lehrerin geheirathet habe. Dagegen ſagt Colerus nicht ausdrücklich, daß Spinoza ihr Schüler geweſen ſei, ſondern nur daß er ſie häufig zu ſehen und zu ſprechen Gelegenheit gehabt und ſo die Neigung zu ihr gefaßt habe. Freilich ſcheint es, daß auch Colerus das Zuſammenſein beider ſich mit dem Unterricht Spinoza's in Verbindung dachte.

Ein Theil dieſer Erzählung zerfällt in nichts vor den chronologiſchen Thatſachen, die neuerdings van Vloten aus den Heirathsregiſtern von Amſterdam erhoben hat. Die Ehe zwiſchen Dirck Kerckrinck und Clara Maria van den Ende wurde den 5. Febr. 1671 geſchloſſen. Damals war Kerckrinck zweiunddreißig Jahr alt und ſeine Braut ſiebenundzwanzig. Zur Zeit des Bannfluchs war Clara Maria zwölf Jahr; nach dieſer Zeit kann van den Ende nicht mehr Spinoza's Lehrer geweſen ſein, alſo iſt es unmöglich, daß deſſen Tochter jemals ſeine Lehrerin war. Ja es iſt ſogar ſchwer, für die Liebe Spinoza's ſelbſt die Zeit aus-

findig zu machen. So lange er in Amsterdam lebte, war die Tochter van den Ende's ein Kind; als er die Nähe Amsterdams für immer verließ, war sie sechszehn Jahr alt. Da nun Spinoza selbst, wie Colerus gewiß glaubwürdig berichtet, öfter von seiner Neigung gesprochen hat, so müssen wir annehmen, daß er nach dem Bannfluch und nach seiner Entfernung von Amsterdam noch längere Zeit hindurch besuchsweise mit dem Haus van den Ende's verkehrte. Von jenem Landhause aus zwischen Amsterdam und Ouwerkerke war der Verkehr mit den Freunden in Amsterdam leicht, und er ist in den Jahren von 1656—1660, wo er sich dort aufhielt, gewiß oft nach der Stadt gekommen. Auch wissen wir aus seinen Briefen, daß er von Rhynsburg und Voorburg aus Reisen nach Amsterdam machte und dort wochenlang blieb. So im Herbst 1661, im April 1663, Ende März 1665*). In diesen Jahren mußte Spinoza die Neigung ernsthaft gefaßt und an eine Verbindung mit der Tochter seines Lehrers gedacht haben. Merkwürdig aber, daß in seinen Briefen der Name van den Ende nirgends vorkömmt.

Das Glück dieser Liebe, wenn Spinoza jemals leidenschaftlich davon ergriffen war, ist ein flüchtiger Traum gewesen, dem schnell die Entsagung für immer folgte, die für das Gemüth dieses Mannes kein schweres Schicksal, sondern die ihm gemäße dauernde Grundstimmung war. In einem solchen Gemüth haben die Leidenschaften keine stürmische und niederschlagende Herrschaft. Man darf sich die Liebe und die Entsagung Spinoza's nicht nach Art sentimentaler Empfindungen vorstellen. Die Leiden der Liebe passen nicht für diesen Kopf. Er ist zu hell, um

*) Epist. IV und IX (an Oldenburg). Ep. XXXVIII (an Blyenbergh).

von den Leidenschaften verdunkelt zu werden. Darum ist diese Liebe kein glücklicher und ergiebiger Gegenstand für einen Roman, denn um daraus eine empfindsame Herzensgeschichte zu machen, muß man den Kopf Spinoza's vergessen, und was bleibt dann von Spinoza noch für den Roman übrig?

VII.

Spinoza's Charakter und Lebensweise.

1. Unabhängigkeit und Einsamkeit.

Die Mittel waren erschöpft, welche seine Feinde gegen Spinoza aufzubieten vermochten; sie hatten nacheinander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung, die er genöthigt wurde freiwillig zu wählen, wenn man nicht förmlich ein Edict dieser Art gegen ihn aussprach. Nie ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, nie reiner und stiller geführt worden als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seiner Gemeinde, seinem Glauben und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese Schicksale so hinnimmt und erträgt, daß seine Gemüthsruhe nicht darunter leidet.

Die ererbte Religion hat ihn verworfen und er sie. Einem andern Glauben tritt er nicht bei; keiner der in der Welt geltenden Religionen gehört er mehr an, auch nicht äußerlich dem Scheine nach, denn er verschmäht den Schein; er hat die Grundlagen verlassen, auf denen die menschlichen Gemeinschaften ruhen; er ist wie losgerissen von dem Bande der menschlichen Gesellschaft: er ist vollkommen unabhängig und vollkommen einsam! Diese Unabhängigkeit und diese Einsamkeit hat er sich bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er sie dem Schicksale mit

unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen. Sie waren sein einziges und größtes Gut, die Lebensform, in der sein Geist sich wohl fühlte, der einfache und ächte Ausdruck seines Charakters.

2. Lebenserwerb.

Bis in die kleinsten Züge auch der äußeren Lebensart hinein hat sich dieser Charakter so fest und bestimmt ausgeprägt, daß man überall dieselbe einfache und lautere Grundform wiedererkennt. Er mußte selbst seinen Lebensunterhalt verdienen als erste Bedingung eines unabhängigen Daseins; denn was hilft alle Geistesfreiheit, wenn man ohne fremde Hülfe nicht existiren kann? Eine weise Vorschrift des Talmud macht den jüdischen Gelehrten zur Pflicht, daß sie neben ihrer Wissenschaft ein Handwerk oder eine mechanische Kunst lernen, in deren Uebung sie sich von den geistigen Anstrengungen in Erforschung der Schrift erholen sollten. Da der Geist nicht fortwährend thätig sein könne, so erschien gerade für die Talmudisten eine solche Nebenbeschäftigung nothwendig, damit in ihrem Leben der Müssiggang, diese Quelle übler Gewohnheiten, keinen Raum finde.

Zu diesem Zweck hatte Spinoza freilich nicht nöthig, die Vorschrift des Talmud zu erfüllen. Er brauchte neben der Philosophie, die sein innerer und wahrer Beruf war, ein Geschäft, das ihn ernährte; und er wußte auch dieses Geschäft mit seinen mathematischen und naturwissenschaftlichen Interessen zu verbinden. Er erlernte die Kunst optische Gläser zu schleifen, mit der sich auch Descartes, wie wir wissen, viel und eifrig unter den Vorstudien zu seiner Dioptrik beschäftigt hat*). Und er soll, wie

*) Meine Gesch. der neuern Philosophie. (Zweite Auflage) I. Bd. Theil I. Erstes Buch. Cap. V S. 167 und 168.

Colerus versichert, ein so geschickter Optikus gewesen sein, daß seine Gläser von allen Seiten gesucht wurden. Noch aus seinem Nachlasse wurden eine Menge solcher Gläser zu guten Preisen verkauft.

Daneben hatte er die Liebhaberei zu zeichnen und er soll sich gern im Porträt versucht haben, natürlich nicht um ein Geschäft daraus zu machen. Colerus selbst hat ein Heft solcher Handzeichnungen gesehen, eine Art Album, worin Spinoza Personen seiner Bekanntschaft porträtirt hatte, unter andern sich selbst, — wie es schien als Masaniello. Es muß eine heitere Laune gewesen sein, in der sich Spinoza den Scherz machte, die eigenen Züge in dem Bilde des neapolitanischen Fischers vorzustellen.

3. Uneigennützigkeit.

Man kann nicht unabhängig sein, wenn man eigennützig ist. Denn der Eigennutz ist gewinnsüchtig und liebt den Gewinn am meisten, der ihm ohne Mühe als Geschenk zufließt. Nichts wird dem Eigennützigen leichter als das Annehmen, das Existiren auf fremde Kosten, womit unwillkürlich dem Empfänger sich Verpflichtungen aufdrängen, welche die Unabhängigkeit gefährden. Selbst wenn mit den Wohlthaten und Gunstbezeugungen Anderer gar keine Verpflichtungen verbunden sind, so verliert man doch in den eigenen Augen das sichere Bewußtsein seines unabhängigen Daseins. Darum ist ein feines Gefühl eigener Unabhängigkeit so spröde gegen das Annehmen fremder Gunst.

Ich will damit nicht sagen, daß Spinoza's vollkommene Uneigennützigkeit nur seiner Unabhängigkeit dienen wollte, aber sie kam dieser zu gute und war selbst in seiner Natur begründet, die nichts von den Dingen begehrte, die dem menschlichen Eigen-

nutz wichtig ſind. Sogar gegen die wohlgemeinten Anerbietungen ſeiner Freunde verhielt er ſich ablehnend. Einer ſeiner treueſten Freunde und Schüler war Simon Vries in Amſterdam. Dieſer bot ihm ein Geſchenk von zweitauſend Gulden, das Spinoza zurückwies, weil er es nicht brauchen könne und ihm der Beſitz unbequem ſein würde. Als Simon Vries dem Tode nahe war, wollte er, ſelbſt kinderlos und unverheirathet, ſeinen Freund zum einzigen Erben ſeines Vermögens einſetzen; Spinoza ſchlug die Erbſchaft aus und bat, daß er ſie dem eigenen Bruder hinterlaſſen möge; ſelbſt das kleine Jahrgehalt, welches dieſer Bruder ihm zahlen ſollte, ſetzte er auf eine weit geringere Summe herunter.

Das väterliche Erbtheil machten ihm die Schweſtern ſtreitig. Er ließ ſein Recht gerichtlich entſcheiden und nachdem es feſtgeſtellt war, ſchenkte er den Schweſtern freiwillig ſeinen Antheil. Einſt bat ihn einer ſeiner Freunde, der ihn ärmlich gekleidet fand, ein beſſeres Kleid von ihm anzunehmen; Spinoza dankte mit den Worten: wozu eine koſtbare Hülle für ein werthloſes Ding?

4. Bedürfnißloſigkeit.

Er verdiente ſo viel als er brauchte. Mehr wollte er nicht haben, und er brauchte unendlich wenig. Es giebt für die äußere Unabhängigkeit keinen beſſeren Schutz als die Bedürfnißloſigkeit. Dieſe Tugend beſaß Spinoza im höchſten Grade. In dieſer Rückſicht erinnert er an die Vorbilder großartiger Einfachheit unter den Philoſophen des Alterthums. Man hat ihm nachgerechnet, daß ſein täglicher Lebensunterhalt etwa zwanzig Pfennige koſtete.

Seine Oekonomie war die ſparſamſte. Den geringen Haushalt, den er in den letzten Jahren ſelbſt führte, hielt er ſorgfältig geordnet, und die kleinen Schulden, die während eines Viertel-

jahrs aufliefen, wurden pünktlich mit dem Tage bezahlt. Auch seine Kleidung war arm und eher vernachläſſigt als gepflegt.

Wer ſorgenfrei ſein will, muß bedürfnißlos ſein können. Spinoza hatte ſein Leben auf das kleinſte Maß menſchlicher Bedürfniſſe zurückgeführt und dadurch fähig gemacht, ſich ganz der Erkenntniß der Wahrheit hinzugeben. Was er ſich in der That ſparen wollte, war nicht Geld, ſondern Bedürfniſſe und Sorgen, die den Geiſt gefangen nehmen und in einen elenden Zuſtand bringen. Seine Lebensart war die richtige Methode, um die Gemüthsruhe zu ſichern und ſich in kürzeſter Form mit der Welt abzufinden.

5. Stillleben.

In dem Verkehr mit ſeinen Hausgenoſſen war er freundlich und ſanft, theilnehmend an ihren Schickſalen, keinem jemals läſtig, in ſeinen Geſprächen mild und friedfertig. In dieſem Sinne liebte er es, mit ſeinen Hausfreunden bisweilen über die Sonntagspredigt zu ſprechen, die ſie gehört hatten. Die Hauptſache in der Religion ſei ein frommes, friedfertiges und ruhiges Leben. Auf dieſen Satz kam er gern zurück und ließ im Uebrigen die Glaubensvorſtellungen der Anderen unangefochten.

Ich gebe mit den Worten des Colerus ein kleines Bild ſeines häuslichen Stilllebens. „Er blieb den größten Theil des Tages ruhig auf ſeinem Zimmer. Wenn er ſich bisweilen von ſeinen tiefen Meditationen zu ermüdet fand, ſo kam er herunter, um ſich zu erholen, und ſprach mit den Hausgenoſſen von den gewöhnlichſten Dingen, ſelbſt von Kleinigkeiten. Manchmal zerſtreute er ſich bei einer Pfeife Taback, oder wenn er ſich eine etwas längere Erholung gönnen wollte, ſo fing er Spinnen, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er in ein Spinnen-

netz warf, und betrachtete dann den Kampf dieſer Thiere mit ſo viel Vergnügen, daß er bisweilen laut lachte. Er beobachtete auch die Theile der kleinſten Inſecten unter dem Mikroſkop und zog daraus Schlüſſe, die ſeinen phyſikaliſchen Einſichten dienten."

6. Der Ruf nach Heidelberg.

Wie er ſeine Armuth behalten und nicht vertauſcht hat gegen die Erbſchaft des reichen Freundes, ſo blieb er ſeiner Einſamkeit treu, als ihm wenige Jahre vor ſeinem Tode durch einen ehrenvollen Ruf eine öffentliche philoſophiſche Wirkſamkeit angeboten wurde.

Der Kurfürſt Karl Ludwig von der Pfalz, der Bruder jener geiſtvollen und gelehrten Fürſtin, der Descartes ſein Hauptwerk gewidmet hatte*), wünſchte Spinoza für ſeine Landesuniverſität Heidelberg zu gewinnen. Er ließ durch den Profeſſor Fabricius dem Philoſophen im Haag den Lehrſtuhl der Philoſophie in Heidelberg antragen unter Ausdrücken der größten Anerkennung.

Fabricius ſchrieb den 16. Februar 1673 an Spinoza: „Seine Durchlaucht der Kurfürſt von der Pfalz, mein gnädigſter Herr, hat mir befohlen, an Sie, der Sie zwar mir bisher nicht bekannt, aber bei Seiner Durchlaucht vorzüglich empfohlen ſind, zu ſchreiben und anzufragen, ob Sie an ſeiner berühmten Univerſität eine ordentliche Profeſſur der Philoſophie anzunehmen geneigt wären. Sie werden die Jahresbeſoldung der ordentlichen Profeſſoren erhalten. Nirgends wo anders können Sie einen Fürſten finden, der ausgezeichneten Geiſtern, unter deren Zahl er Sie

*) Meine Geſch. d. neuern Philoſ. (Zweite Aufl.) I. Bd. 1. Theil. Erſtes Buch. Cap. VIII S. 216—223.

rechnet, günſtiger geſinnt iſt. Auch werden Sie die vollſte Freiheit zu philoſophiren haben und dieſe Freiheit nach dem Vertrauen des Fürſten nicht mißbrauchen zur Störung der öffentlich geltenden Religion. Ich füge nur noch hinzu: wenn Sie hierher kommen, ſo werden Sie ſich eines ächt philoſophiſchen Lebens erfreuen; es müßte denn Alles anders ausfallen, als wir hoffen und erwarten."

In der That kam die Sache anders; denn Spinoza lehnte den Ruf ab. Er antwortete den 30. März 1673: „Wenn ich jemals den Wunſch gehabt hätte, ein akademiſches Lehramt zu übernehmen, ſo hätte ich kein anderes wünſchen können, als welches Seine Durchlaucht der Kurfürſt von der Pfalz mir durch Sie anbietet, beſonders wegen der Freiheit zu philoſophiren, die mir der Fürſt einzuräumen geruht, um davon zu ſchweigen, daß ich mir ſchon längſt gewünſcht habe, unter der Herrſchaft eines Fürſten zu leben, deſſen Weisheit die Welt bewundert. Da ich nun aber niemals die Neigung gehabt habe, öffentlich zu lehren, ſo kann ich mich nicht dazu entſchließen, dieſe vorzügliche Gelegenheit zu ergreifen, obwohl ich die Sache lange bei mir erwogen habe. Mein erſtes Bedenken iſt, daß ich der Fortbildung der Philoſophie entſagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademiſchen Jugend widme. Dann iſt ein zweites Bedenken, daß ich nicht weiß, in welche Grenzen jene Freiheit zu philoſophiren eingeſchloſſen ſein ſoll, damit man nicht meine, daß ich die öffentliche Religion ſtören wolle. Denn der Zwieſpalt entſpringt nicht aus dem feurigen Eifer für die Sache der Religion, ſondern aus den mannigfachen Leidenſchaften und dem zankſüchtigen Eifer der Leute, die Alles, auch das richtig Geſagte, zu verkehren und zu verdammen pflegen. Da ich alle dieſe Erfahrungen ſchon in meinem privaten und einſamen Leben gemacht

habe, so würde ich sie in einer solchen öffentlichen Stellung noch viel mehr zu befürchten haben. Es ist also nicht, wie Sie sehen, die Hoffnung auf ein besseres äußeres Lebensloos, die mich zurückhält, sondern die Liebe zur Ruhe, die ich noch einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrthätigkeit enthalte*)."

7. Furchtlosigkeit.

Eine Empfindung war ihm ganz fremd: die Todesfurcht, dieser größte Feind der menschlichen Seelenruhe. Und da ihn diese Furcht nie störte, so war er überhaupt furchtlos. Sein sittlicher Muth war so stark und unerschütterlich, daß der körperlich schwächliche und durch Krankheit aufgeriebene Mann selbst vor äußeren, sinnbetäubenden Gefahren nicht zurückbebte. Er gab davon eine merkwürdige Probe, die van der Spyck miterlebt und dem Colérus erzählt hat. Man sollte nicht meinen, daß Spinoza, der so still für sich lebte, allen Welthändeln entrückt, jemals einem mordgierigen Pöbelauflauf hätte ausgesetzt sein können. Aber der Pöbel ist stets derselbe, ein wüster Haufe blinder Leidenschaften.

Es war die Zeit des französisch-niederländischen Krieges, der die Gemüther in Holland aufs äußerste gegen die republikanische Partei und alle vermeintlichen Franzosenfreunde erbitterte. Der Name „Franzosenfreund" genügte, um gesteinigt zu werden. Im August des Jahres 1672 hatte der Pöbel im Haag die Brüder Witt, die Häupter der Republikaner, in Stücke gerissen. Nun traf es sich im folgenden Jahr, daß der Oberst eines französischen Regiments in Utrecht, Namens Stoupe, der sich für

*) Epist. LIII. LIV.

Spinoza's Schriften und beſonders für den jüngſt erſchienenen theologiſch-politiſchen Tractat intereſſirte, den Philoſophen einlud, nach Utrecht zu kommen, um die Bekanntſchaft des Prinzen Condé zu machen. Als Spinoza von dieſer Reiſe zurückkehrte, hatte ſich im Haag das Gerücht verbreitet, er ſei ein franzöſiſcher Spion, der in verrätheriſchen Abſichten mit dem Feinde des Landes heimliche Unterhandlungen pflege. Schon hörte man die Terroriſten ſagen, man müſſe ihn umbringen. Sein Hauswirth van der Spyck war in der größten Sorge, daß ſeinem Hauſe ein Pöbelſturm bevorſtehe. Der Einzige, der ruhig blieb und ihn tröſtete, war Spinoza. „Fürchten Sie nichts," ſagte er; „ſobald das kleinſte Geräuſch ſich an der Thür Ihres Hauſes bemerkbar macht, werde ich herausgehen und geradezu unter die Leute treten, wenn ſie mich auch ebenſo behandeln ſollten, als die armen Gebrüder Witt. Ich bin ein guter Republikaner und habe ſtets nur den Ruhm und Vortheil des Staats im Auge gehabt."

8. Ernſt und Schwermuth. Die Verwerfung der Heuchelei.

Der Kern und Inhalt ſeines Lebens waren ſeine einſamen und tiefen Meditationen. Auch darin zeigte ſich dieſer unabhängige Geiſt, daß ihn die eigenen Gedanken weit mehr als fremde beſchäftigten und er daher wenig las. Wenn er in der Stille ſeines Studirzimmers allein mit ſeinen Gedanken ſein konnte, war Spinoza ganz er ſelbſt. Da war er glücklich und frei. Die Einſamkeit gehörte zu ſeiner Natur. Oft blieb er Tage lang, ohne jemand zu ſehen, ohne auch nur ſein Zimmer zu verlaſſen. Seine philoſophiſchen Arbeiten ſchrieb er zum größten Theil während der Nacht.

In dieſem Manne war der Geiſt ſeiner Lehre völlig perſo-

nificirt. Er hatte ſich von den Begierden und Leidenſchaften ganz befreit, weil er ſie ganz durchſchaut hatte. So war er ſeiner ſelbſt vollkommen mächtig, in ſeiner Geiſtesklarheit ſtets ungetrübt, von keinem Affect überwältigt, nie ausgelaſſen weder in der Freude noch im Schmerz. Er war, wie die Erkenntniß ſelbſt, ernſt.

Es giebt eine Tiefe der Einſicht, mit der ſich die Lebensluſt nicht mehr verträgt, weil der fröhliche Schein der Dinge dieſe Einſicht nicht mehr blenden kann. „Nur der Irrthum iſt das Leben.“ Tiefe und ächte Menſchenkenner, zu deren ſehr geringer Zahl Spinoza gehört — ich meine ſolche, die der menſchlichen Natur auf den Grund ſehen — nehmen leicht einen ſchwermüthigen Zug, der nicht trauriger oder finſterer Art iſt, denn dieſe Gemüther ſind zu klar, um trüb zu werden, aber ſie können nicht anders als die gewöhnliche Welt- und Lebensluſt tief unter ſich ſehen als ein fremdes und verworrenes Treiben. Daher die unwiderſtehliche Neigung zur Einſamkeit, die ſich unwillkürlich mit dieſer Gemüthsart verbindet und einen ihrer Grundzüge ausmacht.

Wer die menſchliche Natur in Wahrheit durchſchaut, der wird ſie in ihren einfachſten und ſchlichteſten Formen am liebſten ertragen, ihren Irrthümern und Blendungen nicht zürnen, und nur in einem Fall wird es ihm ſchwer ſein, ſie nicht rückſichtslos zu verwerfen: wenn ſie abſichtlich täuſchen will, wenn ſie, innerlich hohl, einen falſchen Schein annimmt, wenn ſie aufhört wahr zu ſein und heuchelt, als ob der Menſchenkenner ſie nicht durchblickte. Jede Art der Heuchelei, die ſo weit reicht und ſo viele Formen annimmt als die Sucht zu täuſchen, iſt dem Menſchenkenner gegenüber geradezu unverſchämt. Und gegen dieſe Unverſchämtheit der Lüge iſt Spinoza ſtets unerbittlich geweſen.

Dieſen Unwillen, der aus dem Kern ſeiner Wahrheitsliebe entſprang, hat er nicht bemeiſtern wollen, nicht zurückhalten können, denn dies wäre gegen ſeine Natur geweſen. Seine Ausdrücke werden durchbohrend und ſtreng, wenn ihn dieſe Art der Lüge herausfordert. In dieſer zurückſchreckenden Form ſchrieb er den Brief an Albert Burgh, als dieſer ſein früherer Schüler, der in Italien zum Katholicismus bekehrt worden, ſich herausnahm, ihn ſelbſt in einem Briefe, der im Tone einer ungeſchickten Strafpredigt gehalten war, bekehren zu wollen*). Und ich kann mir denken, daß Spinoza zwanzig Jahre früher, als er es mit den Rabbinern zu thun hatte, — einmal von dieſen herausgefordert und überzeugt, wie er war, von der inneren Unwahrheit des theologiſchen und talmudiſtiſchen Judenthums — eine ſo entſchiedene und zurückweiſende Haltung annahm, daß den Männern der Synagoge nichts übrig blieb als die Verwünſchung.

VIII.

Der Tod Spinoza's.

1. Das ruhige Sterben.

Still und ruhig, wie er gelebt hatte, war ſein Ende, frei von allen Schrecken und aller Furcht des Todes. Die Entſagung, welche der Tod uns aufdrängt und die der menſchlichen Schwäche und Lebensliebe ſo ſchwer fällt, war in ihm längſt eine freiwillige und willkommene. Wenn in dieſer Entſagung, in der innern Abwendung von der Lebensſucht und von den Begierden, die ſich „mit klammernden Organen" an die Welt halten, die ſittliche Form des Sterbens beſteht, ſo war dieſe Gemüthsverfaſſung

*) Epist. LXXIII—LXXIV.

unſerem Philoſophen vollkommen gewohnt und vertraut. Sein Leben war, wie Sokrates das Sterben erklärt hat. Und er iſt, wie Sokrates, ſo ruhig und unverändert in ſeiner gewohnten Haltung der letzten Stunde entgegengegangen.

Seit mehr als zwanzig Jahren war er bruſtkrank, und ſein körperliches Ausſehen trug die unverkennbaren Spuren der abzehrenden Krankheit. Aber er ſprach von ſeinen Leiden nicht mit Anderen, er klagte nie, er wollte auch leidend kein Gegenſtand fremder Hülfe ſein, um niemand läſtig zu werden. So ahnten ſelbſt ſeine Hausgenoſſen nicht, wie nah ihm der Tod bevorſtand. In gewohnter Weiſe war er Abends zu ſeinen Hausgenoſſen herabgekommen und hatte ſich über die Faſtenpredigt, die ſie eben gehört, lange mit ihnen unterhalten. Zeitiger als ſonſt ging er dieſen Abend zur Ruhe. Den folgenden Tag, es war Sonntag der 23. Februar 1677, ſtieg er früh vor der Kirche noch einmal herunter, um ſeine Hausfreunde zu ſprechen. Inzwiſchen war auf einen Brief Spinoza's der ihm befreundete Arzt Ludwig Meyer aus Amſterdam angekommen, der mit ärztlicher Fürſorge dem leidenden Freunde zur Hand ging und unter anderen Anordnungen, die er traf, noch die Hausleute bat, einen Hahn zu ſchlachten, damit Spinoza zu Mittag die Brühe genießen könne. Es geſchah und er aß noch mit gutem Appetit. Als van der Spyck und ſeine Frau aus dem Nachmittagsgottesdienſte nach Hauſe zurückkehrten, hörten ſie, daß Spinoza gegen drei Uhr geſtorben ſei. Niemand war in ſeiner Todesſtunde bei ihm als jener Arzt aus Amſterdam, der noch denſelben Abend zurückreiſte.

So haben die letzten Stunden Spinoza's die Leute des Hauſes mehr als einmal dem Colerus erzählt. Sie haben ihn verſichert, daß alle anderen Gerüchte nichts als Lügen ſeien.

2. Die falſchen Gerüchte.

Was Menagius berichtet, daß Spinoza nach Frankreich gereiſt, von dem Miniſter Pomponne aus Religionseifer mit der Baſtille bedroht worden, deshalb als Franziskaner verkleidet eiligſt geflohen und nach ſeiner Rückkehr aus Angſt vor der Baſtille geſtorben ſei, — dieſe Lügen erwähne ich bloß als Lügenbeiſpiel. Sie ſind aus der Quelle geſchöpft, aus der Menagius zugleich erfahren haben will, daß Spinoza auf ſeinem Antlitz das Zeichen der Verwerfung getragen. Dieſes Zeichen ſteht vielmehr auf der Lügenſtirn der „Menagiana"*).

Wenn er nicht aus Furcht geſtorben iſt, ſo haben Andere das Gerücht verbreitet, er ſei in Furcht und Angſt geſtorben, habe wiederholt zu Gott geſeufzt und ausgerufen: „Gott erbarme ſich meiner, er ſei mir armen Sünder gnädig!" Wäre es wahr, ſo wäre dieſer Ausdruck der Angſt nur menſchlich. Wer iſt ſeiner Todesſtunde ſicher? Sagt doch Leſſing von ſich ſelbſt, als er im Streit mit den Theologen an die letzte Gewiſſensangſt gleichſam drohend erinnert wurde: „ich werde vielleicht in meiner Todesſtunde zittern, aber vor meiner Todesſtunde werde ich nicht zittern!" — Indeſſen ſind jene Gerüchte nicht wahr, und Colerus ſelbſt, der kein Intereſſe hat ſie zu verneinen, ſtraft ſie Lügen. Niemand kennt die letzten Stunden Spinoza's, niemand war dabei zugegen als ein Freund, der nichts davon geſagt hat. Der Tod Spinoza's konnte nicht ſchlimmer ſein als ſeine langjährigen Leiden. Und hier haben wir das beſtimmte Zeugniß Solcher, die Jahre lang in ſeiner täglichen Nähe gelebt haben: ſie haben nie einen Laut der Klage von ihm vernommen.

---

*) Menagiana. Amst. 1695.

Ein anderes Gerücht, das Colerus ebenfalls aus allen Gründen widerlegt, wollte, daß ſich Spinoza, als er den Tod herannahen fühlte, mit Mandragoraſaft betäubt habe, um ſich die letzten Augenblicke zu erleichtern. Zuletzt hieß es, daß er als Selbſtmörder geſtorben ſei. Eine verworrene Stelle in der Lebensbeſchreibung von Lucas hat dieſem Gerüchte vielleicht Vorſchub geleiſtet. „Unſer Philoſoph," ſo lautet die Stelle, „iſt nicht bloß wegen des Ruhms ſeiner Tugend glücklich zu preiſen, ſondern auch wegen der Umſtände ſeines Todes, dem er furchtlos ins Antlitz geſchaut hat, wie wir von denen wiſſen, die zugegen waren, als ob es ihm lieb wäre, ſich für ſeine Feinde zu opfern, damit deren Andenken nicht mit ſeinem Morde befleckt würde." Hiernach könnte es ſcheinen, daß ſich Spinoza durch freiwilligen Tod den Verfolgungen entzogen habe, nicht um ſeinetwillen, ſondern um ſeinen Feinden ein Verbrechen zu ſparen. Welche alberne Erfindung! Wenn man zwanzig Jahre und länger die Schwindſucht gehabt hat, ſo hat man, um zu ſterben, den Selbſtmord nicht nöthig. Und wenn Spinoza aus Liebe zu oder Furcht vor ſeinen Verfolgern den Tod ſuchen wollte, ſo hätte er zwanzig Jahre früher ſterben müſſen. Aber man ſieht aus allen dieſen Gerüchten, wie unfähig die Menſchen waren, ſowohl ſeine Feinde als ſeine Bewunderer, die Seelengröße Spinoza's zu ahnen. Die einen machen aus ihm einen elenden Feigling, die anderen einen verworrenen Märtyrer.

IX.

Spinoza's äußere Erſcheinung.

Das Bild ſeiner äußeren Erſcheinung hat ſich Colerus von einer Menge Perſonen im Haag beſchreiben laſſen, die ihn geſehen

und gekannt haben. „Er war von mittlerem Wuchs, ſeine Geſichtszüge waren regelmäßig und wohlgeformt, die Hautfarbe etwas dunkel, die Haare lockig und ſchwarz, die ſchwarzen Augenbrauen lang; man erkannte in ihm auf der Stelle den portugieſiſchen Juden.“ Auch Leibnitz, der Spinoza ein Jahr vor deſſen Tode im Haag beſuchte, beſchreibt ſein Ausſehen ähnlich: „der berühmte Jude Spinoza hatte eine olivenartige Hautfarbe und etwas Spaniſches in ſeinem Geſichte.“

Die anhaltende und verzehrende Krankheit hat die Spur des Leidens in ſeinem Antlitze ausgeprägt, aber am meiſten ausgebildet iſt die Gewohnheit des Denkens, die ſich in der edlen Stirn und dem ernſten Blicke verkündet.

„Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn!“ So hat blinder Haß dieſen Ausdruck gedeutet.

„Es iſt der düſtre Zug eines tiefen Denkers,“ ſagt ein deutſcher Philoſoph, der ſich beſſer verſteht auf die Signatur eines Spinoza. Allerdings ein Zeichen der Verwerfung, aber nicht der paſſiven, ſondern der activen! Es iſt der Philoſoph, welcher verwirft die Irrthümer, die gedankenloſen Leidenſchaften und vor Allem die Lüge der Menſchen!

Achtes Capitel.

Spinoza's Schriften, deren Entſtehung und äußere Geſchichte.

Der literariſche Zuſammenhang des Syſtems.

I.

Die Hemmungen der literariſchen Thätigkeit Spinoza's.

1 Erwerbsarbeiten und körperliche Leiden.

Bei Descartes konnten wir die Entſtehung und wiſſenſchaftliche Fortbildung ſeiner Lehre, ſelbſt den literariſchen Ausbau des Syſtems im Zuſammenhange mit dem Lebenslauf des Philoſophen verfolgen. Eine ſolche biographiſche Einſicht in die Geſchichte ſeiner Werke gewährt uns Spinoza in weit geringerem Maße. In dieſer Rückſicht iſt uns die Einſamkeit Spinoza's viel verſchloſſener als die Descartes'. Er hat, wie jener, zwanzig Jahre in der vollſten Zurückgezogenheit gelebt und während dieſer Zeit ebenfalls keine höhere Aufgabe gehabt als die Entwickelung und Ausbildung ſeiner Lehre. Wie kommt es, müſſen wir fragen, daß Spinoza in einer ſo langen Zeit ſo wenig geſchrieben hat?

Freilich war in zwei wichtigen Punkten seine Muße nicht so begünstigt, als die seines Vorgängers. Er hatte die Sorge für seinen Lebensunterhalt, den er erarbeiten mußte, und das optische Geschäft nahm einen Theil seiner Muße in Anspruch. Dazu kamen die dauernden körperlichen Leiden, die seinen philosophischen Arbeiten ohne Zweifel oft hinderlich waren. Aber so groß diese Ungunst der Verhältnisse auch sein mochte, sie erklärt nicht genug den auffallend geringen Ertrag einer zwanzigjährigen Einsamkeit, deren größter Theil den philosophischen Beschäftigungen gehörte.

Die Zahl und der Umfang der Schriften Spinoza's ist klein; die meisten sind noch dazu unvollendet geblieben, wie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes, die Darstellung der Principien Descartes', die Staatslehre, die hebräische Grammatik. Selbst in dem Hauptwerke sind gewisse Theile, namentlich die physikalischen, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt. Zwei seiner Schriften soll Spinoza kurz vor seinem Tode vernichtet haben. Die Abhandlung über den Regenbogen, die man zu den verlornen Schriften rechnete, hat neuerdings van Vloten aufgefunden und veröffentlicht. Die andere gehört nicht zu den philosophischen Werken; es war eine niederländische Uebersetzung des alten Testaments, die schon bis zur Vollendung des Pentateuchs vorgeschritten war.

2. Die vereinsamte Stellung.

Zu jenen beiden Hemmungen, welche die literarisch geringe Ergiebigkeit der Muße Spinoza's nicht völlig erklären, kommt eine dritte, die von allen vielleicht die ungünstigste war und den Erklärungsgrund enthält, nach dem wir fragen. Der Schriftsteller braucht Leser, eine Welt, die ihn empfängt und auf sich

wirken läßt, dieſe Wirkungen ihm zurückgiebt, neue von ihm erwartet und eben dadurch ihn ſelbſt zu neuen Aufgaben und Arbeiten anregt. Es iſt nicht möglich, die Philoſophie zu ſecretiren, wenigſtens nicht auf die Dauer. Descartes hatte die ernſthafte Abſicht, ſeine Gedanken der Welt zu verſchließen; er wollte erſt gar nicht ſchreiben, aber ſeine Gedanken ſelbſt forderten den feſten und beſtimmten Ausdruck der niedergeſchriebenen Form; dann wollte er nur für ſich ſchreiben, gleichſam der Geheimſecretär ſeiner eigenen Philoſophie ſein, aber er machte ſehr bald die Erfahrung, daß zu ſeiner Selbſtbelehrung der Verkehr mit der wiſſenſchaftlichen Welt und die Veröffentlichung ſeiner Ideen nothwendig ſei. So trat er mit ſeinen Schriften hervor. Begierig wurden ſie aufgenommen, bewundert, bekämpft; und die geiſtige Bewegung, die von ihnen ausging und bald tiefeindringend die wiſſenſchaftliche und philoſophiſch empfängliche Welt ergriff, brachte von ſelbſt für Descartes eine Fülle neuer Aufgaben und Antriebe mit ſich, die ſeine literariſche Thätigkeit förderten. Freunde, die ihm nahe ſtehen, darunter bedeutende und einflußreiche Männer, wie Berulle und Chanut, ſind fortwährend bemüht, den Philoſophen in literariſche Thätigkeit zu bringen und im Zuge zu erhalten.

Ganz anders verhält ſich die Sache bei Spinoza. Als ein armer und geächteter Jude beginnt er ſeine philoſophiſche Laufbahn. Die Verfolgung lauert ihm auf, noch ehe er literariſch hervortritt. Auf ſeinen Schriften, noch ehe ſie geboren ſind, ruht ſchon der Bann der Juden, der Verdacht der Chriſten. Der Freunde, die an ihm theilnehmen, ſeinen Geiſt bewundern, ſeine Belehrung wünſchen, ſind wenige. Unter dieſen Wenigen iſt keiner, der den Einfluß und die Macht hat, ihn zu ſchützen und den Werken, die er ſchreibt, gleichſam zum Schilde zu dienen. Selbſt wenn

ſie dazu Einfluß und Macht genug hätten, würden ſie kaum die Neigung haben, ſeine Sache zu führen; denn den meiſten dieſer Freunde erſcheint die Lehre Spinoza's, namentlich in religiöſer Hinſicht, unheimlich und ſelbſt verdammenswerth. Wie verlaſſen in dieſer Beziehung Spinoza auch in ſeinem Freundeskreiſe war, zeigen auf das deutlichſte die Briefe, die uns vorliegen.

Nachdem man erfahren hat, daß er der Verfaſſer des theologiſch-politiſchen Tractats iſt, wird ſo laut gegen ihn getobt und die Verfolgung mit allen Mitteln ſo drohend gegen ihn gerüſtet, daß alle weiteren literariſchen Unternehmungen unmöglich ſcheinen. Jeder Verſuch, den er macht, ſeine Schriften herauszugeben, ſtößt ſogleich auf ein Heer von Gefahren, denen ſich Spinoza ausgeſetzt ſieht ohne jeden Schutz. Will er ſeine Lebensruhe nicht ganz preisgeben und damit die zur Philoſophie nöthige Gemüthsſtimmung verlieren, ſo muß er ſchweigen. Er muß nicht bloß auf die akademiſche Lehrthätigkeit, ſondern auch auf die literariſche völlig Verzicht leiſten. Und was er noch zu veröffentlichen hat, iſt nicht weniger als ſeine ganze Philoſophie. Descartes hat in ſeiner Einſamkeit eine große unſichtbare Gemeinde, die ihn erwartungsvoll umgiebt; Spinoza hat Niemand als einige wenig bedeutende Schüler, die in der Stille ſtudiren, was er ihnen handſchriftlich mittheilt. Er iſt auch geiſtig vereinſamt. Und dieſe Art der Einſamkeit hat etwas Niederdrückendes. Man kann nicht ohne tiefes Mitgefühl die Stellen ſeiner Briefe leſen, wo er ohne Klage dieſes Schickſal über ſich ausſpricht: der Reſt iſt ſchweigen! Unter ſolchen ungünſtigen Bedingungen, die ſeinen philoſophiſchen Werken Licht und Luft verſperren, begreift ſich wohl, daß die letztern kein großes literariſches Wachsthum entfalten konnten.

So kommt es, daß unter ſeinem Namen, ſo lange er lebt,

nur eine Schrift erſcheint, die nicht einmal Spinoza ſelbſt herausgiebt, ſondern deren Herausgabe einer ſeiner Freunde beſorgt: ein Werk, welches noch dazu ſeiner eigenen Lehre fremd iſt; daß die einzige Schrift, die er ſelbſt erſcheinen läßt, keinen Namen trägt und ſogar eine falſche Bezeichnung des Druckorts, um ſo viel als möglich den Verfaſſer geheim zu halten; daß die übrigen Werke, die ſeine eigentliche Lehre enthalten, erſt nach ſeinem Tode wagen dürfen, der Welt bekannt zu werden.

II.

Die Darſtellung der Principien Descartes'.

1. Veranlaſſung der Schrift.

Die erſte jener beiden Schriften, die noch bei Lebzeiten Spinoza's erſchienen, war nicht zur Veröffentlichung beſtimmt. Spinoza hatte nämlich einem jungen Mann, den er in der Philoſophie unterrichten, ſeine eigenen Anſichten aber nicht mittheilen wollte, die Lehre Descartes' vorgetragen, in mathematiſcher Form entwickelt und in Dictaten überliefert. Dieſer Unterricht fand alſo in einer Zeit ſtatt, wo Spinoza nicht mehr Carteſianer, ſondern ſchon in der Ausbildung ſeiner eigenen Lehre begriffen war. Nun wiſſen wir, daß er in Rhynsburg mit einem jungen Menſchen verkehrte, der von ihm Belehrungen empfing. Simon Vries, einer ſeiner nächſten Schüler in Amſterdam, ſchreibt den 24. Februar 1663 an Spinoza: „Glücklich und dreimal glücklich Dein Hausgenoſſe, der unter demſelben Dache mit Dir weilen und beim Frühſtück, Mittagseſſen und Spaziergange mit Dir über die höchſten Dinge ſich unterreden kann!" Darauf entgegnet Spinoza: „Du brauchſt meinen Hausgenoſſen nicht zu beneiden, denn niemand iſt mir widerwärtiger und vor keinem nehme ich mich mehr

in Acht als vor ihm; darum möchte ich Dich und alle Bekannten dringend ermahnen, daß ihr meine Ansichten ihm nicht eher mittheilet, als bis er reifer geworden. Vorderhand ist er noch zu kindisch und unbeständig und mehr von bloßer Neugierde getrieben als von ächter Wahrheitsliebe. Ich hoffe aber, daß er diese kindischen Fehler in einigen Jahren ablegen wird; ja, soweit ich seine Fähigkeiten beurtheilen kann, halte ich mich dessen versichert, und so bin ich ihm wegen seiner guten Anlagen zugethan." *)

Diese Beschreibung paßt genau auf jenen Jüngling, den Spinoza zwar in der Philosophie unterrichten, aber in seine eigene Lehre nicht einführen wollte, weil er ihm dafür nicht reif genug schien. Unter den jüngern Bekannten des Philosophen, die wir aus dem Briefwechsel kennen lernen, ist nur Einer, der unwillkürlich an die Züge erinnert, die Spinoza in dem obigen Briefe von seinem Hausgenossen in Rhynsburg entwirft, den er zugleich als charakterlos, unfest und talentvoll schildert: ich meine Albert Burgh, den katholischen Convertiten, der im Jahr 1675 jenen unreifen und zudringlichen Bekehrungsbrief an Spinoza schrieb. In keinem Fall ist Simon Vries, wie einige geglaubt, der junge Mann, dem Spinoza die cartesianische Philosophie gelehrt und die seinige geflissentlich vorenthalten hat; denn Vries las um dieselbe Zeit schon die Ethik.

2. Herausgabe. Die mathematische Darstellungsweise.

Das Dictat bezog sich zunächst nur auf die Naturphilosophie Descartes', auf den zweiten und den Anfang des dritten Theils der Principien. Als nun Spinoza im April 1663 nach Amsterdam

*) Ad B. de Spinozae Opera supplementum (ed. van Vloten) p. 295. 97.

kam und das Heft ſeinen dortigen Freunden mittheilte, ſo drangen dieſe in ihn, daß er auch den erſten Theil der Principien in derſelben Weiſe darſtellen und das Ganze als ein Lehrbuch der carteſianiſchen Philoſophie herausgeben möchte. Spinoza ließ ſich gern dazu bewegen und ſchrieb während ſeines Aufenthalts in Amſterdam dieſen ergänzenden Theil binnen zwei Wochen. Herausgabe und Vorrede übernahm der uns bekannte Arzt Ludwig Meyer, der vierzehn Jahre ſpäter auch die nachgelaſſenen Werke Spinoza's veröffentlicht hat.

Bekanntlich war Descartes von den Verfaſſern der zweiten Einwürfe gebeten worden, den Inhalt ſeiner Meditationen nach mathematiſcher Methode darzuſtellen, und er hatte in ſeiner Erwiederung dieſe Bitte erfüllt, indem er einen kurzen Abriß ſeiner Lehre in geometriſcher Form gab*). Dieſem Vorbilde folgte Spinoza und nahm für die Darſtellung der Principien Descartes' den ſynthetiſchen Gang nach geometriſcher Methode. Dazu fügte er einen erläuternden Anhang methaphyſiſcher Gedanken. So erſchien das Werk im Jahr 1663 unter dem Titel: „René Descartes' Principien der Philoſophie, erſter und zweiter Theil, nach geometriſcher Methode dargethan von Benedictus Spinoza aus Amſterdam; nebſt methaphyſiſchen Gedanken zur kurzen Erläuterung ſchwieriger Fragen, die ſowohl in dem allgemeinen als in dem beſonderen Theile der Metaphyſik vorkommen"**).

*) Resp. ad Objectiones II. Vergl. meine Ueberſetzung der Hauptſchriften Descartes'. S. 147 — 162.

**) Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur Amstel. apud Joh. Riewerts. 1663.

Spinoza war nicht mehr Carteſianer, als er das Buch ſchrieb. Er wollte als ſolcher auch nicht nach Außen erſcheinen, zugleich aber in dem Buche ſelbſt ſeine Abweichungen verbergen; darum überließ er die Herausgabe einem Andern, der in der Vorrede erklären ſollte, daß der Verfaſſer in dieſem Buche nicht die eigenen Lehren vortrage und mit denen, die er vortrage, keineswegs in allen Punkten übereinſtimme. Es wurden von dem Herausgeber ſogar gewiſſe Stellen ausdrücklich als ſolche bezeichnet, in denen der tiefer blickende Leſer die Abweichungen entdecken könne. Die Hauptdifferenz, auf die ich ſpäter zurückkommen werde, lag in der Lehre vom Willen und von der Natur des menſchlichen Geiſtes.

So iſt dieſes erſte Werk Spinoza's entſtanden *). Wie er ſelbſt mit dem Inhalte deſſelben nicht einverſtanden war, ſo fühlte er ſich dem Buche innerlich fremd und erklärte in einem Briefe, der kurze Zeit nach der Herausgabe geſchrieben iſt, daß er nicht mehr über dieſe Schrift nachgedacht noch ſich weiter darum gekümmert habe **).

III.

Der theologiſch-politiſche Tractat.

1. Religion, Staat, Philoſophie.

In dem zweiten Werke, dem einzigen, das er ſelbſt herausgegeben, erſcheint Spinoza in ſeinem eigenen Lichte. Die Frage, die er unterſucht, iſt ihm durch ſeinen theologiſchen Bildungsgang, den Kampf mit den Rabbinen, die Schickſale, die er erfahren hat,

*) Epist. IX. (an Oldenburg.)

**) Epist. XXXIV. (an Wilhelm Blyenbergh.)

unmittelbar nahe gelegt: das Verhältniß der Philoſophie zur Religion, der natürlichen Erkenntniß zur göttlichen Offenbarung, der Freiheit des Denkens zur Autorität des Glaubens.

Ob der Glaube in der That das Recht beſitzt, ſeinem Machtſpruche die natürliche Erkenntniß zu unterwerfen? Ein ſolches Recht gründet ſich auf die Vorausſetzung, daß die wahre Erkenntniß bei der Religion iſt und alle andere Erkenntniß falſch; daß die Religion ein Erkenntnißſyſtem aus göttlicher Offenbarung iſt, wie die Philoſophie ein Erkenntnißſyſtem aus natürlicher Vernunft. Gilt dieſe Vorausſetzung, ſo iſt der Gegenſatz zwiſchen Religion und Philoſophie nothwendig und unverſöhnlich, denn beide ſtreiten aus entgegengeſetzten Standpunkten um daſſelbe Ziel einer wahren Einſicht in die Natur der Dinge.

Es iſt leicht zu ſehen, was aus einem ſolchem Gegenſatz unvermeidlich hervorgeht. Auf dem Gebiet der Erkenntniß kämpfen die Meinungen und Theorien. Wenn die Religion dieſes Gebiet an ſich reißt, ſo bringt der Zwiſt der Meinungen in ſie ein, der Glaubenseifer miſcht ſich in den Kampf, der jetzt fanatiſch entzündet wird und die friedliche Geſellſchaft der Menſchen gefährdet. Es iſt um den bürgerlichen Frieden geſchehen, ſobald die Religion auch Wiſſenſchaft und in dieſer natürlich die oberſte Autorität ſein will und nun unter dieſem Anſpruch jede ihr entgegengeſetzte Anſicht für einen Frevel erklären und als Frevel behandeln darf. Mit dem Frieden iſt auch die Sicherheit der Menſchen erſchüttert. Dieſe Sicherheit iſt die Bedingung der geſellſchaftlichen Ordnung, die Sache des Staats. Der Staat darf nicht dulden, daß die Religion ſeine Grundlagen untergräbt. Er darf daher dem Glauben nicht die Gewalt einräumen, die Wiſſenſchaft und mit dieſer die Geiſtesfreiheit zu unterjochen; er muß in ſeinem

eigenen Intereſſe das Gebiet der Meinungen freigeben und dieſe Freiheit ſchützen.

Wenn der Glaube kein Recht mehr hat, über die Erkenntniß zu gebieten, ſo hat er auch keinen Beweggrund mehr, ſich in den Kampf der Meinungen zu miſchen, ſo hat er auch kein Bedürfniß mehr, Andersdenkende zu haſſen und zu verfolgen. Und erſt wenn im Glauben der Haß und die Verfolgungsſucht erliſcht, entſteht das wahrhaft religiöſe Leben der Liebe und Frömmigkeit.

So iſt die Geiſtesfreiheit nicht bloß im Intereſſe des Staats, ſondern ebenſo ſehr in dem der Religion. Der Staat will die Sicherheit und den Frieden der Menſchen; die Religion will ein frommes und durch Liebe friedfertiges Leben. Die Sicherheit im Staat und die Frömmigkeit in der Religion vertragen ſich nicht bloß mit der Freiheit der Philoſophie und des Denkens, ſondern ſie werden beide vernichtet, wenn man die letztere zerſtört und der Glaubensautorität opfert, wenn man den Glauben über die natürliche Erkenntniß herrſchen und gelten läßt ſelbſt als oberſtes, auf göttliche Offenbarung gegründetes Erkenntnißſyſtem. Sind es auch nicht dieſelben Bedingungen, aus denen Staat, Religion, Philoſophie hervorgehen, ſo ſind es doch dieſelben Bedingungen, die ihnen zugleich Gefahr drohen. Vernichtet man die Philoſophie oder, was daſſelbe heißt, in der Philoſophie die Freiheit des Denkens zu Gunſten einer Glaubensherrſchaft, ſo giebt man dem Glauben die Macht über die Meinungen, ſo erzeugt und nährt man in ihm den Haß, ſo zerſtört man in der Religion die Frömmigkeit und im Staate den Frieden d. h. in beiden Gebieten die Grundlagen.

Dieſen Zuſammenhang zu erleuchten und die Grundlagen der Religion und des Staats in ihrer Uebereinſtimmung darzuthun, ſchreibt Spinoza den theologiſch-politiſchen Tractat. Das

Buch erſcheint anonym unter dem Titel: „Theologiſch-politiſcher Tractat, eine Anzahl Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philoſophiren nicht bloß unbeſchadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, ſondern nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich den bürgerlichen Frieden und die Frömmigkeit mit zu vernichten. Brief Joh. I. Cap. IV. 13. „„Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von ſeinem Geiſte gegeben hat""*).

Die Religion wird nach der innern Seite der Geſinnung und Frömmigkeit freigegeben, nach der äußern der gottesdienſtlichen Formen der Aufſicht des Staats untergeordnet. Aehnlich hatte Hobbes in ſeinen politiſchen Schriften das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche beſtimmt, nur daß er auch die Glaubensüberzeugungen an den Staat veräußert, von dieſem abhängig gemacht und die Religion alſo gänzlich mediatiſirt hatte. In dieſem Sinne war fünf Jahre vor dem theologiſch-politiſchen Tractat ein Buch über das Recht der Geiſtlichen ebenfalls in Amſterdam unter pſeudonymer Maske erſchienen. Der Verfaſſer nannte ſich auf dem Titel Lucius Antiſtius Conſtans. Bayle beurtheilte das Buch etwas oberflächlich auf gleichem Fuß mit dem theologiſch-politiſchen Tractat. Einige hielten Spinoza für den Verfaſſer, der ſelbſt er-

*) Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem non nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Joh. Epist. I Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath 1670. (In Wahrheit iſt das Buch in Amſterdam bei Chriſtoph Konrad gedruckt worden.)

klärt hat, daß er es nicht sei. Nach anderen, denen Colerus beistimmt, soll Ludwig Meyer das Buch geschrieben haben. Der wirkliche Autor ist van den Hoof.

2. Die Apologie und der Tractat.

Ueber den Hauptzweck des theologisch-politischen Tractats sind wir im Klaren. Es handelt sich um die Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion. Spinoza will nachweisen, daß Glaube und Erkenntniß auf verschiedenen Grundlagen ruhen. Er selbst hat in dem vierzehnten Capitel seines Buchs diesen Punkt als die wesentliche Aufgabe desselben bezeichnet und die beiden darauf bezüglichen Abschnitte dem Leser ganz besonders nahe gelegt *).

Die Religion ist nicht Erkenntniß; darum steht sie auch nicht als Autorität über der Erkenntniß; darum hat sie kein Recht, Gedanken und Ansichten zu richten, und die Synagoge hatte keines, Spinoza zu verstoßen. Nun wissen wir, daß Spinoza gegen das Verdammungsurtheil der Rabbinen eine Vertheidigungsschrift abfaßte, die ein Protest war und das Recht der jüdischen Glaubensbehörde bestritt. Es ist wahrscheinlich, daß diese Vertheidigungsschrift sich schon auf den Grundgedanken stützte, den Spinoza später in seinem theologisch-politischen Tractat ausgeführt hat: um so wahrscheinlicher, als Spinoza selbst in dem letzteren erklärt, daß er hier nichts schreibe, was er nicht „schon längst und lange" bedacht habe **). Dann könnte es leicht sein, daß in jener Apologie, die uns leider verloren gegangen ist, schon die Grundzüge zu dem theologisch-politischen Tractat enthalten waren: eine Ver-

*) Tract. theol. polit. Cap. XIII. XIV.
**) Tract. theol. polit. Cap. IX.

muthung, die bereits Bayle gehabt hat. Dazu kommt, daß in Rückſicht der Religion der theologiſch-politiſche Tractat in ſeiner ganzen Haltung das Judenthum bekämpft und weit ſchärfer als das Chriſtenthum angreift, daß ſich einige Stellen namentlich in dem zwölften Abſchnitt finden, die aus den perſönlichen Erfahrungen des Verfaſſers herrühren und vielleicht wörtlich in jener Apologie geſtanden haben, womit Spinoza den Bann zurückwies. Das antijüdiſche Gepräge, welches der theologiſch-politiſche Tractat unverkennbar trägt, verräth ſeine Abkunft aus den Conflicten mit der Synagoge und ſeinen wahrſcheinlichen Zuſammenhang mit jenem Proteſt, worin Spinoza dem Judenthum abſagte. In politiſcher Rückſicht hält es der Tractat mit denen, welche die Kirche dem Staate unterordnen, das iſt in den Niederlanden die republikaniſche Partei der Oldenbarneveld und Witt. Offenbar hatte Spinoza am Schluß ſeines Buchs, wo er von dem Unheil und den Opfern politiſch-religiöſer Verfolgung redet, das Schickſal Oldenbarnevelds vor Augen *).

3. Die Bibel als Geſchichte. Der kritiſch-hiſtoriſche Standpunkt.

Eine Aufgabe führt das Buch in ſeinem Grundgedanken mit ſich, die Spinoza löſen muß, um die Sache, für welche er ſchreibt, wirklich zu begründen. Wenn der Glaube kein Erkenntnißſyſtem iſt, ſo hat er keine Urſache, mit der Philoſophie zu ſtreiten, noch weniger ein Recht, ſie zu unterdrücken und in dem Kampfe der menſchlichen Meinungen den oberſten Gerichtshof zu bilden. Es iſt ohne Zweifel dem bürgerlichen Frieden und dem Intereſſe des

*) Tract. theol. polit. Cap. XX.

Staats ſehr zuträglich, wenn dem Glauben in Betreff der Erkenntniß keine Macht und kein Recht zukommt. An dieſer Bedingung hängt in dem theologiſch-politiſchen Tractat die ganze Sache: wenn der Glaube mit der Erkenntniß nichts zu thun hat!

Aber gegen dieſes „wenn" erhebt die geſammte gläubige Welt, ſowohl die jüdiſche als chriſtliche, ſowohl die katholiſche als proteſtantiſche die nachdrücklichſte Einſprache. Iſt nicht in Wahrheit der Glaube ſelbſt eine Erkenntniß höherer Art? Iſt er nicht gegründet auf die Offenbarung Gottes? Iſt dieſe Offenbarung nicht die Bibel, die heiligen Schriften ſowohl des alten als neuen Teſtaments, die Urkunden ſowohl des jüdiſchen als chriſtlichen Glaubens? Wird dem Glauben das Gebiet der Erkenntniß abgeſprochen, ſo kann auch die Grundlage des Glaubens nicht mehr für eine Erkenntnißquelle höherer Art gelten. Wo bleiben dann die Offenbarungen, Weiſſagungen, Wunder? Wo bleibt die Geltung und Glaubwürdigkeit der Bibel? Was bedeuten noch die Propheten des alten Bundes, die Apoſtel des neuen?

Dieſe Fragen kann der theologiſch-politiſche Tractat nicht umgehen. Wenn er an dieſen Inſtanzen nicht ſcheitern will, ſo muß er zeigen, daß die Bibel keineswegs mit ſeinem Grundgedanken ſtreitet, daß ſie ein Erkenntnißſyſtem weder iſt noch ſein will, daß ihre Offenbarungen nicht Belehrungen theoretiſcher, ſondern Anordnungen praktiſcher Art enthalten, die menſchliche Lebensformen und Sittenzuſtände im Auge haben; daß ſie nicht Naturgeſetze, ſondern Sittengeſetze lehren. Die Wahrheit als Einſicht in die Natur der Dinge gilt unabhängig von der jeweiligen Beſchaffenheit menſchlicher Lebensweiſen und Bildungsformen. Die bibliſchen Offenbarungen dagegen gelten in Rückſicht auf die Menſchen, die ſie empfangen, für die ſie beſtimmt ſind. Ihr ewiger Inhalt iſt allein was in dem menſchlichen Leben den ſittlichen Kern

ausmacht: die fromme und lautere Geſinnung im Gehorſam und in der Liebe zu Gott. Höheres haben die Propheten nie geweisſagt, die Apoſtel nie gelehrt. Alles Andere iſt zeitlicher, geſchichtlicher Natur.

Die Bibel iſt Geſchichte. Um die heiligen Schriften zu verſtehen, muß man ſie aus der geſchichtlichen Eigenthümlichkeit ihrer Zeitalter beurtheilen und erklären. Wie die Natur nur aus ſich begriffen ſein will, ohne alle Vorausſetzungen, die ihrem Weſen fremd ſind, ſo darf auch die Bibel nur aus ihrer eigenen Natur d. h. aus ihrer Geſchichte erklärt werden. Darin ſtimmt die Naturerklärung mit der Bibelerklärung, die phyſikaliſche Methode mit der wiſſenſchaftlich-theologiſchen überein, daß beide ihren Gegenſtand nur nach ſeinen eigenen Geſetzen beurtheilen dürfen. Da die Bibel kein Erkenntnißſyſtem iſt, ſo iſt es falſch, wenn man ſie ſo erklären will, als ob ſie ein Erkenntnißſyſtem wäre.

Dieſe naturwidrige und im Princip falſche Erklärungsweiſe hat zwei Fälle: entweder gilt die Vernunft als Richtſchnur der Bibelerklärung oder umgekehrt die Bibel als Richtſchnur der Vernunft; entweder wird alles in der Bibel ſo erklärt und gedeutet, daß es mit der Vernunft übereinſtimmt, oder die Vernunft ſieht in der Bibel nichts als übernatürliche Offenbarungen, die ſie glaubt, indem ſie auf alle Erkenntniß von ſich aus Verzicht leiſtet. So wird entweder dem Sinn der Bibel oder dem der Vernunft Gewalt angethan. Die erſte Methode der Bibelerklärung iſt ſcholaſtiſch oder dogmatiſch; die zweite iſt bedingt durch das ſkeptiſche Verhalten gegen die menſchliche Vernunft. Die ſcholaſtiſche Art findet ihren Typus in Maimonides, die ſkeptiſche in dem Rabbi Jehuda Alpakhar. Beiden wiederſtreitet Spinoza *).

*) Tract. theol. polit. Cap. XV. Ueber Maimonides vergl. Cap. VII.

Der theologiſch-rabbiniſchen Erklärungsweiſe der bibliſchen Schriften ſtellt er die kritiſch-hiſtoriſche entgegen als die dem Urſprung und der Verfaſſung jener Bücher allein naturgemäße. Er iſt der erſte, der in dieſem Lichte den Kanon betrachtet und die Entſtehung und Geſchichte der heiligen Schriften unterſucht. Von dieſer Seite macht der theologiſch-politiſche Tractat ſeine größte und nachhaltigſte Wirkung. Durch dieſe Kritik der Bibel wird Spinoza für das ſiebzehnte Jahrhundert, was Reimarus dem achtzehnten und Strauß dem neunzehnten werden ſollte. Er hat vor Reimarus ſchon den geſchichtlichen Geſichtspunkt voraus, der in der Erklärung der bibliſchen Dinge den moraliſchen weit hinter ſich zurückläßt.

4. Die Verdammungsurtheile der Gegner.

(Spitzelius, Manſeveld, Binenbergh.)

Dieſer erſte Verſuch einer unbefangen geſchichtlichen Prüfung der Bibel wird von den theologiſchen Gegnern geächtet unter Ausdrücken des größten Entſetzens über den Frevel, den der Verfaſſer dieſes Buchs an dem Heiligthum des Glaubens begangen. Er hat die Offenbarung als Quelle der Bibel beſtritten; er hat die Inſpiration der Propheten und Apoſtel geleugnet. Chriſtliche Theologen wetteifern jetzt in ihren Verdammungen mit dem Fluch der Rabbinen. Es hilft nichts, daß der theologiſch-politiſche Tractat das Chriſtenthum ſo viel höher ſtellt als das Judenthum. Der lutheriſche Theologe Spitzelius nennt den Verfaſſer „irreligiosissimus autor“ und ſchreibt gegen ihn unter dem Titel: „infelix literator“. Er ſtimmt mit Manſeveld, einem Profeſſor der reformirten Theologie in Utrecht, darin überein, daß dieſes Buch in den Abgrund der Hölle zu verdammen ſei. Wittich in Leyden

und Burmann erklären Spinoza für den gottloſeſten Atheiſten, der jemals gelebt habe. Aehnlich urtheilen ſelbſt Laien, die als Freunde der Philoſophie gelten wollen. Einer dieſer Claſſe, Wilhelm Blyenbergh, ein Kaufmann in Dortrecht, hatte nach jener erſten (der Lehre Descartes' gewidmeten) Schrift Spinoza's ſogar deſſen Freundſchaft und brieflichen Umgang geſucht und ſich als „chriſtlichen Philoſophen" bei ihm eingeführt, der beſtrebt ſei, Glauben und Wiſſen zu vereinigen *). Dieſer Mann ließ ſpäter gegen den theologiſch-politiſchen Tractat auch eine Gegenſchrift erſcheinen: „die Wahrheit der chriſtlichen Religion" **). Nur in den Verdammungen des Buchs urtheilt er nicht wie ein Dilettant. „Das iſt ein Buch voll ſeltſamer und abſcheulicher Entdeckungen, die nur aus der Hölle ſtammen können. Jeder Chriſt und überhaupt jeder Menſch von geſunden Sinnen muß über ein ſolches Buch in Entſetzen gerathen. Der Verfaſſer verſucht die chriſtliche Religion zu Grunde zu richten mit allen unſern darauf gegründeten Hoffnungen. An ihre Stelle ſetzt er den Atheismus oder höchſtens eine natürliche Religion, die von der Willkür und dem Intereſſe der politiſchen Machthaber abhängt." Selbſt der gute Colerus geräth über den theologiſch-politiſchen Tractat, in dem er nichts als Hypotheſen, lauter „petitiones principii" ſieht, in einen ſolchen Zorn, daß er zuletzt in die Worte ausbricht: „Der Herr vernichte Dich, Satan, und mache Dich ſtumm!"

Je erboſter und fanatiſcher die Gegner des Tractats ſchreiben, um ſo weniger rührte den Verfaſſer dieſe Art der Polemik. Er konnte gelegentlich ſogar mit Heiterkeit den komiſchen Eindruck

*) Epist. XXXI (von Blyenbergh).

**) Die Schrift erſcheint im Jahr 1674.

ſchildern, den ihm ſolche Gegner machten, die aus Mangel an Gründen ſich in Ausbrüchen des giftigſten Aergers ergingen. So ſchreibt er den 2. Juni 1674 einem Freunde: „Das Buch, das ein Profeſſor in Utrecht gegen mich geſchrieben hat und das nach ſeinem Tode veröffentlicht worden, habe ich in dem Schaufenſter eines Buchhändlers ausgeſtellt geſehen, und nach dem Wenigen, das ich in der Eile darin geleſen, habe ich deutlich erkannt, daß die Schrift nicht werth ſei geleſen, viel weniger erwiedert zu werden. Alſo ließ ich das Buch und den Verfaſſer. Aber ich mußte im Stillen lächeln und denken, wie doch allemal gerade die Unwiſſendſten auch die Keckſten und Schreibfertigſten ſind. Es ſcheint, die Buchhändler machen es mit ihrer Waare, die ſie zum Verkauf ausſtellen, ganz wie die Höker, die auch das Billigſte und Schlechteſte ſtets zuerſt ſehen laſſen. Man ſagt, der Teufel ſei ſehr ſchlau; aber ich glaube, das Genie dieſer Leute iſt noch weit ſchlauer“*).

5. Oldenburg's Bedenken.

Selbſt ein ſo vertrauter und theilnehmender Freund Spinoza's, wie Heinrich Oldenburg in London, deſſen wiſſenſchaftliche Intereſſen nicht einmal theologiſcher, ſondern hauptſächlich phyſikaliſcher und philoſophiſcher Art waren, kommt über den theologiſch-politiſchen Tractat in eine ſolche Meinungsdifferenz mit Spinoza, daß in ihren letzten auf dieſes Thema bezüglichen Briefen der Ton der Freundſchaft auffallend erkaltet. Spinoza hatte

*) Epist. L. Der Utrechter Profeſſor iſt der oben erwähnte Manſeveld. Der Titel des Buches heißt: Regnerus a Manseveld. Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674.

die Abſicht, den vielfach mißverſtandenen Tractat in einer beſonderen Schrift zu erläutern, und wünſchte, daß ihm Oldenburg die Stellen bezeichnen möge, die den Gelehrten beſonders anſtößig geweſen*). Nun zeigen die folgenden Briefe Oldenburgs, daß dieſer ſelbſt die Bedenken theilt und mit dem Buch ſeines Freundes gar nicht übereinſtimmt. Das Weſen Gottes werde der Natur und dieſe der ewigen Nothwendigkeit gleichgeſetzt und dadurch ein Fatalismus begründet, der die Möglichkeit der Religion, der Freiheit, der Vergeltung aufhebe. Das Wunder verliere alle Bedeutung. Wo bleibe die Auferweckung des Lazarus, die Auferſtehung Jeſu, die Menſchwerdung Gottes, der Opfertod Chriſti, mit einem Worte die Geſchichte des Heilands, auf der das geſammte Chriſtenthum beruhe? Dieſe Geſchichte ſei nicht allegoriſch, ſondern buchſtäblich zu nehmen. Wäre ſie nicht wirklich geſchehen, ſo hätte ſie nicht ſo lebendig und ſo umſtändlich geſchildert werden können, wie ſie die Evangelien erzählen, z. B. das Wunder der Auferſtehung ſelbſt. Die Unbegreiflichkeit der Wunder ſei kein Beweis gegen ihre Möglichkeit. Bei Gott ſei kein Ding unmöglich; bei den Menſchen dagegen ſei nach der natürlichen Schranke ihrer Faſſungskraft Vieles unbegreiflich, und mehr ſolche Bedenken auf platter Hand**).

6. Spinoza's Autorſchaft.

Gewöhnlich nimmt man den oben erwähnten Brief an Ol-

*) Epist. XIX. Dieſer Brief iſt nicht datirt, muß aber im Herbſt 1675 geſchrieben ſein. Denn die darin erwähnte Reiſe Spinoza's nach Amſterdam fällt Ende Juli 1675. Und die Antwort Oldenburg's auf jenen Brief iſt vom 15. November 1675.

**) Vergl. Epist. XX—XXV.

denburg (den neunzehnten der Sammlung) als Zeugniß, daß Spinoza wirklich der Verfaſſer des theologiſch-politiſchen Tractats war, als ob er ſeine Autorſchaft erſt in dieſem Briefe und erſt gegen Oldenburg bekannt habe. Dieſe Annahme iſt nicht richtig. Der bezeichnete Brief iſt nur zufälligerweiſe in der Reihenfolge der Sammlung der erſte, worin Spinoza den theologiſch-politiſchen Tractat erwähnt; daß aber Oldenburg die Autorſchaft Spinoza's bis dahin nicht unbekannt ſein konnte, ſieht man deutlich aus ſeiner Antwort.

Auch haben wir frühere Briefe, worin Spinoza von dem Buch als dem ſeinigen redet, ohne ſeine Autorſchaft erſt ausdrücklich zu enthüllen. Sie war ſeinen Freunden kein Geheimniß. Schon im Februar 1671, alſo ſehr bald nachdem der Tractat erſchienen, ſchreibt Spinoza an Jarrig Jellis, einen ſeiner Amſterdamer Freunde, daß er gehört habe, man wolle den Tractat ins Holländiſche überſetzen; er ſei überzeugt, daß man das Buch verbieten werde, ſobald es in der Volksſprache erſcheine, und wünſche deßhalb, ſeine Freunde möchten bei Zeiten dieſe Ueberſetzung verhindern *).

In einem anderen Briefe erläutert und vertheidigt er ſeinen Tractat gegen eine Reihe von Einwürfen und Angriffen, die ein Dritter in Form eines Briefes an einen Bekannten Spinoza's gerichtet hatte. Dieſer theilt ſie dem letztern mit und empfängt jenen Brief, in welchem Spinoza den Gegner widerlegt. Die Sammlung giebt von den Namen nur die Anfangsbuchſtaben. In dem Verfaſſer der Einwürfe hat man Lambert Velthuyſen vermuthet; der Empfänger iſt Iſaak Orobio, ein ſpaniſcher Chriſt,

*) Epist. XLVII (von J. J. den 17. Februar 1671).

der aus dem Gefängniß der Inquiſition geflohen und in Amſterdam öffentlich zum Judenthum übergetreten war *).

IV.
Die philoſophiſchen Werke.

1. Der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes.

In dem theologiſch-politiſchen Tractat wird Religion und Erkenntniß genau unterſchieden. In der Darſtellung der Principien Descartes' zeigte ſich ſchon, daß Spinoza in weſentlichen Punkten von der carteſianiſchen Lehre abweicht. Er iſt in ſeiner philoſophiſchen Richtung bereits unabhängig ſowohl von der Theologie als von Descartes. Offenbar war es eine ſeiner erſten Aufgaben, den Weg zu ſuchen, der zur Wahrheit führt, und ſich ſelbſt aus eigenem Bedürfniß aufzuklären über die richtige Methode des Erkennens. Zu dieſem Zwecke ſchreibt er den „Tractat über die Berichtigung des Verſtandes und über die beſte Methode zur wahren Erkenntniß der Dinge" **).

Unter den vorhandenen Schriften iſt dieſe wahrſcheinlich die frühſte. In ihrer Einführung, die ſich wie ein Selbſtgeſpräch giebt, erinnert ſie unwillkürlich an die Meditationen Descartes'. Man ſieht deutlich, daß Spinoza unmittelbar von Descartes herkam, als er dieſen Entwurf ſchrieb, der beſtimmt war, eine Methodenlehre zu werden. Die Schrift iſt nämlich ihrer ganzen Verfaſſung nach erſt ein Entwurf, der ſich an vielen Stellen die Aus-

*) Epist. XLVIII. XLIX.

**) Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

führung vorbehält und es hie und da sogar ausdrücklich bemerkt. Doch ist er weder ausgeführt noch auch als Skizze vollendet worden.

Offenbar ist es dieser Tractat, nach dessen Vollendung und Herausgabe sich Oldenburg am Ende seines Briefes vom 3. April 1663 erkundigt *). Also muß die Entstehung der Schrift diesem Zeitpunkt vorausgehen und demnach früher sein als die Darstellung der cartesianischen Lehre. Wahrscheinlich hatte sie Oldenburg schon bei Spinoza kennen gelernt, als er diesen im Jahr 1661 in Rhynsburg besuchte.

2. Der politische Tractat.

In den letzten Abschnitten des theologisch-politischen Tractats hatte Spinoza die Grundlagen des Staats entwickelt und damit einen Entwurf zur Staatslehre gemacht, der ausgeführt sein wollte. Sein politischer Tractat sollte diese Aufgabe lösen. Es war eine seiner letzten Arbeiten, die durch den Tod unterbrochen wurde. Aus der Vergleichung mit dem theologisch-politischen Tractat sieht man deutlich, daß der politische einer spätern Zeit angehört und das System Spinoza's in einer Ausführung voraussetzt, die über den theologisch-politischen Tractat hinausreicht, wenigstens aus demselben nicht erhellt.

Das Fragment erschien unter dem Titel: „Politischer Tractat, worin gezeigt wird, wie die Gesellschaft sowohl in der monarchischen als aristokratischen Regierungsform eingerichtet sein muß, um nicht in Tyrannei zu entarten und Friede und Freiheit der Bürger unverletzt zu erhalten" **).

*) Epist. VIII.

**) Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi

3. Die Ethik.

Der Weg der wahren Erkenntniß, den die Abhandlung über die Berichtigung des Verſtandes fordert, iſt unverkennbar die mathematiſche Methode. Das Ziel, welches Spinoza in jener Schrift ſucht und ſich zur Lebensaufgabe ſetzt, iſt die Erkenntniß des höchſten, unvergänglichen Guts, alſo des ewigen Weſens, in deſſen Betrachtung wir aufhören, Vergängliches zu begehren, und darum frei werden von der Herrſchaft der Leidenſchaften und Begierden. Dieſe Freiheit durch die Erkenntniß: das iſt die Aufgabe. Und die Löſung dieſer Aufgabe iſt Spinoza's Syſtem: die Sittenlehre nach geometriſcher Methode.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit! Das Ziel beſtimmt den Weg. Wovon wir uns zu befreien haben, ſind unſere Leidenſchaften, in deren Macht unſere Ohnmacht beſteht. Dieſe Ohnmacht iſt unſere Unfreiheit, unſere Knechtſchaft. Aber die Leidenſchaften folgen aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, wie dieſer aus der Ordnung und Natur der Dinge, die ſelbſt aus dem ewigen Weſen Gottes folgt. Alſo wird die methodiſch geordnete Erkenntniß vor allem das Weſen Gottes begreifen müſſen, daraus die Natur und den Urſprung des menſchlichen Geiſtes, daraus den Urſprung und die Natur der Leidenſchaften, daraus die menſchliche Knechtſchaft oder die Gewalt der Affecte und endlich die Macht der Erkenntniß oder die menſchliche Freiheit. Das ſind die fünf Theile der Sittenlehre Spinoza's *).

---

optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.

*) Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I de Deo, II de na-

V.

Hinderniſſe der Herausgabe. Nachlaß.

Dieſe ſeine eigentlich philoſophiſchen Schriften hat Spinoza nicht ſelbſt veröffentlicht. Der Entwurf der Methodenlehre und der politiſche Tractat waren unvollendet; die Herausgabe der Ethik, die zum Drucke bereit lag, unterließ Spinoza abgeſchreckt durch die drohende Haltung der Gegner, durch die furchtſame und abgeneigte ſeiner nächſten Freunde.

Bemerken wir nur, wie ſich Oldenburg zu dieſer Sache verhielt. Schon im Frühjahr 1663 bittet er Spinoza dringend, daß dieſer ſeine Schriften der Welt mittheilen möge, unbeirrt „durch das Geſchrei der Theologaſter"; er ſolle „das Pygmäengeſchlecht des Zeitalters (nostri temporis homunciones)" nicht fürchten. Immer von Neuem ermuthigt er den Freund und treibt ihn an, ſeine Werke aus der Haft, worin er ſie verſchloſſen hält, endlich zu befreien *). Spinoza iſt dazu bereit. Er ſelbſt wünſcht die Herausgabe der Ethik. Um dieſes ſein Hauptwerk veröffentlichen zu können, hat er zugelaſſen, daß die Freunde ſeine Darſtellung der Principien Descartes' herausgeben. Er hofft, durch ſeine Darſtellung der Lehre Descartes' das Intereſſe einflußreicher Männer zu gewinnen, unter deren Schutz er dann mit ſeiner eigenen Lehre hervortreten könne. „Ich will Dir den Grund ſagen," ſchreibt er an Oldenburg, „warum ich die Veröffentlichung dieſes Buchs erlaube. Vielleicht finden ſich bei dieſer Gelegenheit unter den

---

tura et origine mentis, III de origine et natura affectuum, IV de servitute humana seu de affectuum viribus, V de potentia intellectus seu de libertate humana.

*) Epist. VII, VIII, X (von Oldenburg).

hervorragenden Männern meines Vaterlandes Einige, die auch meine andern Schriften, die ich in Wahrheit als die meinigen anerkenne, zu ſehen den Wunſch haben und ſich meiner ſoweit annehmen werden, daß ich ohne alle Gefahr bürgerlicher Nachtheile die Sache ins Werk ſetzen kann. Iſt dies der Fall, ſo werde ich nicht zögern, ſogleich einiges zu veröffentlichen; wenn nicht, ſo werde ich lieber ſchweigen, als gegen den Willen meines Vaterlandes meine Anſichten den Leuten aufdrängen und ſie mir zu Feinden machen"*).

Das Buch hatte nicht die von Spinoza gehoffte Wirkung. Sieben Jahre ſpäter erſcheint der theologiſch-politiſche Tractat. Nach jenen früheren Briefen und Kraftausdrücken Oldenburgs zu ſchließen, wäre damit geſchehen, was er ſo lange ſehnlichſt gewünſcht hat. So ſollte man meinen. Aber was geſchieht? Er hört mit einemmale auf zu mahnen und drängen; er wird bedenklich und empfiehlt dem Freunde die größte Zurückhaltung. Jetzt iſt er der Behutſame, Vorſichtige, Aengſtliche. Als ihn Spinoza den 5. Juli 1675 ſchreibt, daß er entſchloſſen ſei, die Ethik herauszugeben, und daß er ihm zur Verbreitung einige Exemplare nach London ſchicken wolle, erklärt ſich zwar Oldenburg dazu bereit, aber mit ſo vieler Scheu und ſo vielen Ermahnungen, ja den Glauben der Leute zu ſchonen, daß man wohl ſieht, wie ſehr ihn die Bitte des Freundes drückt und wie er weit lieber den Auftrag nicht hätte. Er möchte nicht einmal, daß man erfährt, derartige Bücher ſeien an ihn geſchickt worden. Genug, „die Theologaſter und Pygmäen der Zeit," von denen er früher ſo geringſchätzig geſprochen, ſind jetzt ein Rieſengeſchlecht, das er fürchtet**).

*) Epist. IX (an Oldenburg).

**) Epist. XVIII (von Oldenburg, den 22. Juli 1675).

Bald darauf reiſt Spinoza nach Amſterdam, um den Druck der Ethik zu veranſtalten. Aber ſchon hat ſich das Gerücht verbreitet, es ſei ein atheiſtiſches Buch von ihm unter der Preſſe; die Geiſtlichen und Theologen beſtürmen ſofort den Statthalter und die Behörden, daß ſie mit obrigkeitlicher Gewalt die Sache hindern und der Gefahr bei Zeiten vorbeugen möchten. Auch die Carteſianer ſind gegen Spinoza. Der theologiſch-politiſche Tractat iſt ihnen höchſt ungelegen gekommen; ſie fürchten, daß man das Buch auf ihre Rechnung ſchreiben und meinen könnte, der Carteſianismus ſei daran ſchuld. Und ſie waren doch ganz unſchuldig. Dieſe „stolidi Cartesiani", wie Spinoza ſie nennt, verwünſchen ihn und machen mit ſeinen ärgſten Feinden gemeinſchaftliche Sache. Unter ſolchen Bedrängniſſen ſieht ſich Spinoza genöthigt, die Herausgabe der Ethik aufzuſchieben, d. h. ſie der Nachwelt zu überlaſſen*).

Er trifft die letztwillige Anordnung, daß gleich nach ſeinem Tode ſein literariſcher Nachlaß an den Buchhändler Riewerts in Amſterdam geſchickt und die philoſophiſchen Schriften veröffentlicht werden ſollen, ohne den Namen des Verfaſſers zu nennen. Seine beiden Freunde, der Mennonit Jarrig Jellis und der Arzt Ludwig Meyer, beſorgen die Herausgabe noch im Todesjahre des Philoſophen; der Erſte ſchrieb die Vorrede holländiſch, der Andere überſetzte ſie ins Lateiniſche. Kein Name wurde auf dem Titel genannt, weder der Druckort, noch der Verleger, noch die Herausgeber, man bezeichnete nur die Initialen des Verfaſſers. So erſchienen als nachgelaſſene Werke: die Ethik, der politiſche Tractat, der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes, die Briefe und das Compendium der hebräiſchen Grammatik**).

*) Epist. XIX (an Olbenburg).

**) B. d. S. Opera posthum. Sine loco 1677. Geſammtaus-

VI.

Die Briefe.

Unter den Briefen ſind uns die wichtigſten, die ſich auf die Lehre Spinoza's in erläuternder Weiſe beziehen. Wir heben folgende hervor:

Die Briefe an Oldenburg, worin Spinoza auf die Grundbegriffe der Ethik eingeht, ſeinen Gegenſatz zu Bacon und Descartes auseinanderſetzt, die Natur des Willens und deſſen Verhältniß zur Erkenntniß beſtimmt, zuletzt die Differenzpunkte über den theologiſch-politiſchen Tractat aufnimmt und erörtert*).

Die beiden Briefe an Simon Vries über das Weſen der Definition und den Begriff der ewigen Wahrheit**).

Der bedeutende Brief an Ludwig Meyer über den Begriff des Unendlichen***).

Die Controverſe mit Wilhelm Blyenbergh über die Natur des Böſen†).

---

gaben der Werke Spinoza's haben wir drei: die vollſtändigſte von Paulus (Jena 1802, 1803), eine zweite von Gfrörer (Stuttgart 1830), eine dritte ſorgfältig revidirte, aber nicht vollſtändige von Bruder (1843—46). Dazu kommt als Supplement die von van Vloten herausgegebenen Schriften, ein Abriß der Ethik (tractatus de deo et homine), die Abhandlung über den Regenbogen nebſt einigen Briefen (1862). — Ich citire nach der Ausgabe von Paulus.

*) Epist. II, IV (1661). Ep. XV (1665) betr. die Zweckbegriffe als inadäquate Vorſtellungen. Ep. XX — XXV (1675, 76) betr. den theolog.-politiſchen Tractat.

**) Epist. XXVII, XXVIII (1663).

***) Epist. XXIX.

†) Epist. XXXI — XXXVIII (1664, 65). Ep. XXXII, XXXIV, XXXVI, XXXVIII ſind von Spinoza.

Der Brief über die Freiheit*).

Der Brief über die Attribute und Modificationen, über die zahlloſen Attribute und die unendlichen Modificationen**).

Der Brief an Peter Balling über die Ahnungen***).

Die Briefe über die Geſpenſter, worin ſich Spinoza über das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper klar und beſtimmt äußert†).

VII.

Der literariſche Zuſammenhang des Syſtems.

Wir haben die Entſtehung und äußere Geſchichte der Schriften Spinoza's ſo ausführlich verfolgt, um in den literariſchen Zuſammenhang ſeines Syſtems eine möglichſt genaue Einſicht zu gewinnen. Wie ſich dieſes Syſtem allmälig gebildet hat, wie insbeſondere Spinoza von der Lehre Descartes' zu der eigenen fortgeſchritten iſt, kommt in den Schriften, die wir haben, nicht zum Vorſchein. Es giebt keine Schrift, die Spinoza, noch unter dem carteſianiſchen Standpunkt befangen, geſchrieben hat.

Der innere Zuſammenhang, der die vorhandenen Schriften verknüpft, iſt leicht erkennbar. Der politiſche Tractat iſt in dem theologiſch-politiſchen vorbereitet und in der Ethik begründet, welche ſelbſt ihrer Aufgabe nach in dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes deutlich angelegt iſt. Es würde daher angemeſſen

*) Epist. LXII.

**) Epist. LXV — LXVIII (1675). Ep. LXVI, LXVIII von Spinoza.

***) Epist. XXX (20. Juli 1664).

†) Epist. LV — LX (1674). Ep. LVI, LVIII, LX von Spinoza.

ſein, dieſe drei Schriften auch in den Ausgaben ſo aufeinander folgen zu laſſen: tractatus de intellectus emendatione, Ethica. tractatus politicus.

Die erſte Schrift enthält den Grundgedanken, auf den ſich der theologiſch-politiſche Tractat ſtützt, und zugleich die Abweichungen von der Lehre Descartes', die dem Kenner aus Spinoza's Darſtellung der carteſianiſchen Principien einleuchten. Wir werden darum den Spuren Spinoza's am beſten folgen, wenn wir unſeren Ausgangspunkt mit ihm ſelbſt in jener Abhandlung nehmen, die ohne Zweifel von den vorhandenen Schriften die frühſte war: in dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes. Von hier aus erleuchtet ſich der religiöſe Grundgedanke, der den Spinozismus von der Theologie, und der metaphyſiſche Grundgedanke, der ihn von Descartes trennt. Von hier aus erleuchten wir uns daher den theologiſch-politiſchen Tractat und die Darſtellung der carteſianiſchen Lehre. Dann nehmen wir die Methode, auf welche jener erſte Tractat uns hinweiſt, und laſſen uns geraden Weges in das Syſtem ſelbſt einführen.

Neuntes Capitel.

Tractat über die Berichtigung des Verſtandes.

Das religiöſe Motiv der Lehre Spinoza's. Ausgangspunkt, Ziel und Methode.

I.

Der ſittliche Ausgangspunkt: das Gut und die Güter.

1. Das höchſte Gut als Lebensaufgabe.

Wie Descartes ſeine erſte Meditation mit der Selbſtprüfung und der endlich errungenen Einſicht in die vielfältige und jahrelange Selbſttäuſchung beginnt, ähnlich auch den Worten nach beginnt Spinoza ſeine erſte philoſophiſche Unterſuchung. Es handelt ſich in beiden Fällen um den wahren Weg der Erkenntniß. Die einfache Grundfrage iſt bei Beiden dieſelbe: ich ſehe ein, daß ich irre; was ſoll ich thun, um nicht zu irren?

Indeſſen nimmt bei Spinoza dieſe Frage gleich eine näher beſtimmte und für den Charakter ſeiner ganzen Philoſophie entſcheidende Wendung. Descartes ſagt: ich habe Vieles für *wahr* gehalten, von dem ich jetzt einſehe, daß es falſch iſt. Ich habe keinen Grund, irgend etwas für ſicherer zu halten. Möglicherweiſe ſind alle Meinungen falſch, die ich habe. Was alſo iſt

wahr? Was iſt gewiß? Spinoza ſagt: ich habe Vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einſehe, daß es eitel und werthlos iſt. Ich habe keinen Grund, von den ſogenannten Gütern des Lebens eines für beſſer zu halten. Möglicherweiſe ſind ſie ſämmtlich bloß Scheingüter. Möglicherweiſe iſt Alles eitel und werthlos, das die Menſchen zu begehren und zu wünſchen gewöhnt ſind. Was alſo iſt gut? Was iſt das wahrhaft Gute, das ächte und unvergängliche?

Schon hier ſehen wir, wie die Grundfrage bei Spinoza gleich in ihrer erſten und urſprünglichen Faſſung die ethiſche Richtung einſchlägt.

Jedes Gut, das ich beſitze, erzeugt in mir eine glückliche Empfindung, iſt die Urſache meiner Befriedigung und Freude. Wenn es nun ein vollkommen ächtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich iſt, ein ſolches Gut zu erwerben und zu beſitzen, ſo iſt die Befriedigung, die ich davontrage, ebenſo dauernd und unzerſtörbar, ſo iſt meine Freude ewig.

Es iſt aber klar, daß dieſes Gut nicht auf demſelben Wege gefunden werden kann, auf dem die gewöhnlichen und vergänglichen Güter des Lebens geſucht und erreicht werden. Es iſt daher nicht möglich, jenes Gut und dieſe zugleich zu erſtreben. Die Wege ſind verſchieden. Eines von beiden muß man entbehren: entweder das ewige Gut oder die vergänglichen, entweder das Gut oder die Güter. Welchen der beiden Wege man auch ergreift, ſo muß man dem andern entſagen; man muß ſich zu dieſer Entſagung entſchließen, nachdem man ſich dieſelbe in ihrer ganzen Bedeutung klar gemacht hat.

Es handelt ſich alſo im Sinn Spinoza's nicht bloß um die Löſung einer Aufgabe, ſondern um die Wahl einer Lebensrichtung.

2. Das ungewiſſe Gut und die gewiſſen Güter.

Der Entſchluß iſt zu faſſen mit aller Ruhe und Klarheit. Er iſt nicht leicht, und die Abwägung des ewigen Guts gegen die vergänglichen iſt ſo einfach und ſicher nicht, als es wohl ſcheinen möchte. Wir haben keine Waage für beide zugleich. Wenn man des ewigen Gutes ſicher wäre, wenn es vor uns läge, ſo daß man es gleichſam mit Händen greifen könnte, dann wäre die Wahl nicht ſchwer zu treffen. Wer würde die dauernde Freude nicht der vergänglichen vorziehen?

Aber zunächſt iſt jenes ewige Gut eine bloße Annahme, eine ſehr problematiſche. Es heißt: wenn ein ſolches Gut exiſtirt, wenn es ſich erwerben und beſitzen läßt! Ob dieſes Gut in Wahrheit exiſtirt und für uns exiſtirt, iſt ungewiß. Es liegt zunächſt im Dunkel. Dagegen die Güter des Lebens liegen vor uns in deutlicher, lockender Nähe. Sind ſie auch vergänglich, ſo ſind ſie doch gewiß und ihre Realität unzweifelhaft. Sie ſind oder ſcheinen wenigſtens bei weitem gewiſſer und greifbarer als jenes ewige Gut, von dem wir nicht wiſſen, was und wo es iſt.

Sollen wir nun den Weg nach den ſichern, erreichbaren, lockenden Zielen verlaſſen, um jenen andern zu ergreifen nach dem ungewiſſen und vielleicht unmöglichen Gute? Sollen wir die gewiſſen Güter aufgeben gegen das ungewiſſe?

3. Die Scheingüter des Lebens.

(Sinnesluſt, Reichthum, Ehre.)

Prüfen wir alſo etwas näher dieſe ſogenannten gewiſſen Güter, nämlich die Dinge, denen die Menſchen in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens nachjagen. Sie laſſen ſich ſämmtlich auf dieſe drei zurückführen: ſinnlicher Genuß, Reichthum, Ehre.

Eine Wirkung negativer Art haben dieſe Güter gemein: ſie entzünden unſre Begierden, erfüllen uns mit ihren lockenden Vorſtellungen, betäuben das menſchliche Gemüth und machen es unfähig, andre Ziele zu verfolgen. Aber die Befriedigungen, die ſie gewähren, ſind verſchieden. Im Sinnengenuß ſtirbt die Begierde, ſie ſtumpft ſich ab und verwandelt ſich in ein Gefühl der Ohnmacht, welches den Geiſt herabſtimmt und als Unluſt empfunden wird. Die Folge der Sinnenluſt iſt allemal die Unluſt. Die Erfüllung der Begierde erzeugt deren Gegentheil und das Gut verwandelt ſich durch den Genuß ſelbſt in ein Uebel. Anders verhält es ſich mit dem Beſitz des Reichthums und der Ehre. Hier ſteigert der Beſitz die Begierde. Je mehr man hat, um ſo mehr will man haben. Aus der Begierde wird die Gier, die Sucht nach Geld und Ehre. Und je gieriger das Gemüth, um ſo größer die Betäubung und mit dieſer die Abhängigkeit und Unfreiheit, in die wir gerathen.

Dieſe Betäubung und Unfreiheit iſt am größten im Ehrgeiz. Denn die Ehre lockt uns mit einem Schein perſönlicher Geltung, den die Einbildung leicht für die ächte Geltung, für den wirklichen Werth nimmt. Aber dieſe Ehre beſteht nur in dem, was wir Andern gelten, in der Anerkennung, welche die Welt uns einräumt, womit ſie uns auszeichnet. Sie iſt gegründet auf den Beifall der Menſchen. Um dieſen Beifall zu verdienen, müſſen wir leben und handeln, wie es die Menſchen gern ſehen; wir müſſen nach fremden Vorſtellungen die unſrigen richten und uns damit in eine grenzenloſe Abhängigkeit begeben. Vortrefflich ſagt Spinoza: „die Ehre iſt eine große Hemmung, denn, um ſie zu gewinnen, müſſen wir nach dem Sinne der Menſchen leben, nämlich meiden was die Welt zu meiden, und nach dem trachten, wonach die Welt zu trachten pflegt".

Indeſſen die Befriedigungen des Reichthums und der Ehre, wenn ſie auch dauerhafter erſcheinen als die der Sinnenluſt, ſind doch nicht weniger gebrechlich. Es iſt wahr, daß die Befriedigung in jenen beiden Fällen die Begierde nicht tödtet, ſondern ſteigert, aber ſie iſt darum nicht größer. Man begehrt mehr und immer mehr, weil man mit dem Erreichten ſich nicht begnügt. Gierig ſein heißt unzufrieden ſein. Die Erfüllung der Begierden nach Reichthum und Ehre erzeugt aus ſich von neuem das Bedürfniß nach größerem Beſitz; dieſes Bedürfniß iſt Gefühl des Mangels, alſo Schmerz und Unluſt. Die Begierde iſt grenzenlos; ſie iſt, wie die Alten vortrefflich geſagt haben, ein ἄπειρον. Auf dieſem Wege giebt es keine dauernde Befriedigung *).

Und wie ſollte die Befriedigung dauernd ſein, da es die Beſitzthümer nicht ſind, welche Geld und Ehre gewähren? Entweder wir gewinnen nicht, was wir zu gewinnen gehofft haben; die Hoffnung ſchlägt fehl und wir ſind ſchmerzlich getäuſcht; oder wir gelangen wirklich zu dem gewünſchten Beſitz, aber tauſend Gefahren bedrohen denſelben von allen Seiten, wir ſehen den Verluſt fortwährend vor uns, und wenn wir ihn auch nicht erfahren, ſo müſſen wir ihn doch unausgeſetzt fürchten. Hier gilt jenes Wort aus dem zweiten fauſtiſchen Monolog: „Du bebſt vor Allem was nicht trifft, und was du nie verlierſt, das mußt du ſtets beweinen!"

In Wahrheit, dieſe Güter des Lebens, wie Sinnengenuß, Reichthum, Ehre, die als die ſicherſten begehrt werden, verwandeln ſich in lauter Verluſte. Sie ſind nichts als Scheingüter, Phantome, die in ſich die Verweſung tragen. Was wir in der That erreichen, iſt Wahn und Betäubung, Unluſt und Unfreiheit, Mangel und Täuſchung!

*) Tract. de emend. intell. Op. II. pg. 414.

II.

Die Wahl des Ziels.

1. Das ungewiſſe Gut und die gewiſſen Uebel.

Wir wollten wählen zwiſchen dem ungewiſſen Gut und den gewiſſen Gütern. Aus den gewiſſen Gütern ſind, nachdem wir ſie durchſchaut haben, gewiſſe Uebel geworden. Alſo, die Sache richtig erwogen, haben wir zu wählen zwiſchen einem ungewiſſen Gut und einem Heere ſicherer und unzweifelhafter Uebel.

Kann jetzt die Wahl noch zweifelhaft ſein: die Wahl, bei der auf einer Seite der ſichere Tod iſt, auf der andern die mögliche Heilung? Dort die Ausſicht in die Verweſung, hier die Ausſicht ins Leben! Wir folgen der zweiten, ſo dunkel und ungewiß ſie zunächſt auch ſcheint. Wir haben keine andere Wahl. Hier iſt unſre einzige Hoffnung, unſre einzig mögliche Rettung. „Denn ich ſah," ſagt Spinoza, „daß ich in der größten Gefahr ſchwebte und mit aller Kraft ein Mittel, wenn auch ein ungewiſſes, ſuchen müſſe; ſo wie ein tödtlich Erkrankter, der den ſicheren Tod vor ſich ſieht, wenn nicht etwas noch hilft, dieſes Mittel ſelbſt, es ſei auch noch ſo unſicher, mit aller Kraft ergreift, denn in ihm liegt ſeine ganze Hoffnung. Jene Güter insgeſammt, denen der Haufe nachjagt, helfen nicht bloß nichts zur Erhaltung unſeres Seins, ſondern ſie hemmen es ſogar: ſie ſind häufig ſchuld an dem Untergang derer, die ſie beſitzen, und ſie ſind allemal ſchuld an dem Untergang derer, die von ihnen beſeſſen werden *)."

*) Tract. de intellectus emendatione. Op. II pg. 415.

2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut.

Es gehört eine tiefe Lebenserfahrung und Selbſterkenntniß dazu, um die Nichtigkeit der gewöhnlichen Güter des Lebens klar zu durchſchauen. Dieſe Einſicht iſt es, die den Entſchluß zur Reife bringt, jene Güter fallen zu laſſen und ein unvergängliches Gut zu ſuchen. Mit dieſem Bekenntniß beginnt Spinoza ſeinen Tractat: „Nachdem mich die Erfahrung belehrt hat, daß Alles, was den landläufigen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und ſchlecht iſt, und da ich ſah, daß alle Urſachen und Objecte meiner Furcht an ſich weder gut noch böſe und beides nur ſind, je nachdem ſie das Gemüth bewegen, ſo entſchloß ich mich endlich, zu unterſuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gebe, von dem das Gemüth ganz und gar mit Ausſchließung alles Andern ergriffen werden könnte; ja ob etwas ſich finden ließe, deſſen Beſitz mir den Genuß einer dauernden und höchſten Freude auf ewig gewährte. Ich ſage: „„ich entſchloß mich endlich““, denn auf den erſten Blick ſchien es unbeſonnen, wegen einer noch unſicheren Sache das Sichere aufgeben zu wollen“ *).

Aber ſo reif und durchdacht dieſer Entſchluß iſt, ſo ſchwer iſt die beharrliche und feſte Ausführung. Denn mit der gewöhnlichen Liebe des Lebens entſagen wir zugleich allen unſeren Gewohnheiten, unſerem ganzen bisherigen Leben. Dieſe Entſagung iſt kein dumpfer thatloſer Zuſtand. Sie iſt der Beginn eines neuen Menſchen, der Anfang einer neuen Lebensrichtung, die uns Gewohnheit und zweite Natur werden ſoll. Zunächſt iſt ſie uns ungewohnt und fremd; die alte Gewohnheit iſt mächtiger als

*) Tract. de int. emend. Op. II p. 413.

ſie und drängt ſich immer wieder in den neuen Lebensweg hinein; unwillkürlich kehren uns die alten Begierden zurück und nur allmälig können wir uns ganz von ihnen befreien. Dieſe allmälig wachſende Freiheit ſchildert uns Spinoza nach ſeiner eigenen Erfahrung. „Denn obgleich ich dies" (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „ſo klar in meinem Geiſt durchſchaute, ſo konnte ich doch Habſucht, Sinnesluſt und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: ſo lange mein Geiſt in jener Betrachtung lebte, war er dieſen Begierden abgewendet und ernſthaft verſenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweiſe. Und dieſes Eine gereichte mir zu großem Troſte. Denn daraus ſah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar ſeien. Und obgleich im Anfange die Abſchnitte des neuen Lebens nur ſelten waren und ſehr kurz dauerten, ſo wurden ſie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte" *).

Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabſtimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u. ſ. f.? Sie entſpringen alle aus derſelben Quelle: aus unſerer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieſer Liebe verſchwindet auch das ganze Geſchlecht jener Begierden. „Wenn dieſe Dinge nicht mehr geliebt werden, ſo wird kein Streit mehr entſtehen, keine Trauer, wenn ſie zu Grunde gehen; kein Neid, wenn ſie ein Anderer beſitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Wort keine Gemüthsbewegungen dieſer Art, die alle zuſammentreffen in der Liebe zu den vergänglichen Dingen" **).

*) Tract. de intell. emend. II pg. 416.

**) Ebendaſelbſt.

Jenes Gut alſo, deſſen Liebe die Seele ganz erfüllen ſoll mit Ausſchluß alles Uebrigen, kann nichts anderes ſein als ein ewiges und unendliches Weſen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Weſen," ſagt Spinoza, „erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von ſich ausſchließt. Ein ſolcher Zuſtand iſt aufs innigſte zu wünſchen und mit aller Kraft zu erſtreben" *).

Nehmen wir nun, daß dieſes ewige und unendliche Weſen nothwendig auch das vollkommenſte oder göttliche ſein muß, ſo erſcheint die Liebe zu Gott als das Ziel, welches Spinoza der neuen Lebensrichtung aufgiebt. Der Streit und die Feindſchaft der Menſchen ſind ein Ausdruck allein ihrer Begierden, denn dieſe ſind es, die uns entzweien; die Begierden ſelbſt entſpringen nur aus der Liebe zu den vergänglichen Dingen, und dieſe Liebe wurzelt allein in der menſchlichen Selbſtſucht.

In der Liebe zu Gott erliſcht die Selbſtliebe mit allen ihren Blendungen: die Liebe zu Gott entwurzelt die Liebe zu den vergänglichen Dingen; ſie erlöſt und befreit uns alſo von den ſelbſtſüchtigen Begierden; ſie macht daher das menſchliche Leben friedfertig, ſtill, beſchaulich und im Innerſten uneigennützig. So iſt die Liebe zu Gott unmöglich ohne eine ſittliche Umwandlung des Menſchen, ohne eine neue von aller Selbſtliebe und Selbſtſucht gereinigte und durchgängig geläuterte Geſinnung. Eine ſolche Geſinnungsweiſe iſt religiös; ſie iſt fromm, denn ſie iſt vollkommene Ergebenheit in Gott, und dieſe Frömmigkeit iſt der ächte Kern aller Religion. Hier finden wir den religiöſen Grundgedanken Spinoza's. In ihm ſelbſt iſt das Lebensziel, das er ſucht,

*) Tract. de intell. emend. Op. II pag. 416.

eine nicht bloß wiſſenſchaftlich gefaßte, ſondern von vornherein ſittlich und religiös motivirte Aufgabe. Er empfindet und erkennt die Güter der Welt d. h. die Welt ſelbſt, der wir anhängen, als ſo viele Uebel, von denen er frei werden möchte und zwar gründlich frei und auf ewig. Dieſe Uebel alle wurzeln in unſerer Selbſtliebe. Unſere Selbſtliebe iſt die begehrte Welt d. h. die Welt als Inbegriff der Güter des Lebens. Dieſe begehrte Welt ſind wir ſelbſt. Das Bedürfniß aber, von ſich d. h. von ſeiner Selbſtſucht loszukommen, von dieſem Uebel aller Uebel in Wahrheit frei zu werden, iſt ein Erlöſungsbedürfniß, der Kern und das innerſte Motiv aller Religion.

Dieſen Kern in der geoffenbarten Religion aufzufinden, unter dieſem Geſichtspunkt Religion und Philoſophie zu vergleichen und auseinanderzuſetzen: das iſt die eigentliche Aufgabe des theologiſch-politiſchen Tractats, der hier mit dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes genau zuſammenhängt.

III.

Der Weg zum Ziele. Das Erkennen.

1. Das Princip der Einheit.

Liebe iſt Vereinigung, welche die Trennung aufhebt. Da im Sinne Spinoza's Gott als das ewige und unendliche Weſen auch das allumfaſſende ſein muß, die ewige Ordnung der Dinge oder die geſammte Natur, ſo beſtimmt ſich die Liebe zu Gott näher dahin, daß ſie in der Vereinigung unſeres Geiſtes mit der geſammten Natur d. h. in der Einheit beſteht, die wir mit der Weltordnung eingehen.

Nun kann die Liebe zu Gott in unſerer Geſinnung gegenwärtig ſein, ohne daß unſere Vorſtellungen dem ewigen und unend-

lichen Weſen völlig conform ſind. Es iſt möglich, daß wir Gott lieben, ohne ihn klar und deutlich zu erkennen. Aber es iſt unmöglich, daß wir ihn klar und deutlich erkennen, ohne ihn zu lieben. Beſitzen können wir das ewige Gut nur in unſerem Geiſt; wahrhaft und dauernd beſitzen nur, wenn es unſerem Geiſte mit voller Klarheit einleuchtet. Wir ſind eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir ihre Nothwendigkeit bejahen; wir bejahen ſie, ſobald wir ſie einſehen. Daher iſt unſere Liebe zu Gott am ſicherſten gegründet auf unſere Erkenntniß Gottes d. h. auf die Einſicht, daß der menſchliche Geiſt eins iſt mit dem Ganzen.

Spinoza giebt dieſe ſein ganzes Syſtem erleuchtende Erklärung ſchon in dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes, indem er dabei bemerkt, er werde ſie ſpäter ausführlich erläutern. „Nichts darf ſeiner eigenen Natur nach vollkommen oder unvollkommen genannt werden, da wir ja wiſſen, daß alles was geſchieht gemäß einer ewigen Ordnung und nach unumſtößlichen Naturgeſetzen ſtattfindet. Nehmen wir nun, daß der Menſch in ſeiner Schwäche zwar dieſe Ordnung nicht mit ſeinem Denken durchdringt, wohl aber begreift, daß es eine menſchliche Natur, weit kraftvoller als die ſeinige, gebe und daß ihn nichts hindere, ſich eine ſolche Natur anzueignen, ſo wird ihn dieſe Vorſtellung reizen, nach Mitteln zu ſuchen, um ſich eine ſolche Vollkommenheit zu verſchaffen. Und jedes Mittel zu dieſem Ziel iſt ein wahrhaftes Gut. Aber das höchſte Gut iſt, einer ſolchen Natur wo möglich in Gemeinſchaft mit Anderen theilhaftig zu werden. Worin dieſe Natur beſteht, werden wir ſpäter zeigen: ſie beſteht nämlich in der Erkenntniß der Einheit, welche den Geiſt mit der geſammten Natur verbindet" *).

*) Tract. de intell. emend. Op. II. pag. 117.

Hier haben wir den Grundgedanken der Ethik, die somit der Anlage nach schon in diesem Tractate feststeht.

Zugleich erhellt aus der angeführten Stelle, wie weit Spinoza bereits von Descartes entfernt ist. Die Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur möglich, wenn in der gesammten Natur die Einheit von Denken und Ausdehnung stattfindet, wenn in dem ewigen und unendlichen Wesen die beiden Attribute vereinigt sind. Hier ist der ausgesprochene Gegensatz gegen den cartesianischen Dualismus. Jene Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur dann erkennbar, wenn die ewige Ordnung der Dinge d. h. überhaupt Alles erkennbar, also nichts unerkennbar ist: wenn uns das göttliche Wesen selbst klar und deutlich einleuchtet. Hier zeigt sich der vollkommene Rationalismus Spinoza's gegen den unvollkommenen und dualistisch beschränkten der cartesianischen Lehre.

Diese tiefgreifenden Differenzen, die andere in ihrem Gefolge haben, machen sich selbst in jener Schrift bemerkbar, in welcher Spinoza nichts anderes darstellen wollte als die Principien Descartes'. So läßt sich auch dieses Werk, welches dem Tractate folgt, aus dem Gesichtspunkte des letztern am besten erleuchten.

2. Die Erkenntniß als methodisches Denken.

Jetzt erst erblicken wir die Aufgabe des Tractats in ihrem vollen Lichte. Das Ziel ist der Besitz des ewigen Guts d. i. die Liebe zu Gott, gegründet auf die Erkenntniß der Weltordnung oder des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Im Ausgangspunkt des Weges, am weitesten von dem Ziele entfernt finden wir das in die Begierden nach den Gütern der Welt, nach Sinnengenuß, Reichthum, Ehre versenkte Gemüth, den durch diese Gemüthsver-

faſſung verdunkelten und irre geführten, ſinnlichen Verſtand. Die Aufgabe iſt die Läuterung des Gemüths zur reinen Liebe, alſo auch die Läuterung des Verſtandes zur reinen Erkenntniß. Daher „tractatus de intellectus emendatione“. Denn es ſoll hier allein von dieſer Läuterung, der Berichtigung des Verſtandes, gehandelt werden. Der Weg ſoll gezeigt werden, den der Verſtand zu nehmen hat vom Irrthum zur Wahrheit, von der verworrenen und falſchen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen.

Verworren und falſch iſt unſere Betrachtungsweiſe, wenn unſere Vorſtellungen nicht übereinſtimmen mit der Natur der Dinge. Klar und richtig iſt ſie, wenn wir die Dinge ſo vorſtellen, wie ſie in Wahrheit ſind. Dieſe Vorſtellungen ſind der Natur der Dinge adäquat, jene ſind inadäquat. Der Weg vom Irrthum zur Wahrheit iſt der Weg von den inadäquaten Ideen zu den adäquaten. Die inadäquaten Ideen ſind erdichtet oder falſch oder zweifelhaft; die adäquaten ſind wahr*).

Je klarer der Geiſt die Ordnung der Dinge begreift, um ſo klarer erkennt er ſich ſelbſt, denn er iſt als Glied in jener Ordnung mitbegriffen. In ſeinen adäquaten Ideen ſtellt er nichts vor als was die Natur der Dinge enthält. Alſo iſt der Geiſt in dieſer Betrachtungsweiſe das Abbild der Natur. Die Natur aber oder die Dinge, wie ſie in Wahrheit ſind, bilden einen nothwendigen und einmüthigen Zuſammenhang. Sollen nun unſere Vorſtellungen den Dingen entſprechen, ſoll der Geiſt das vollkommen klare Abbild der Natur ſein, ſo muß die Ordnung unſerer Ideen dieſelbe ſein als die Ordnung der Dinge. Nennen wir dieſe richtige und naturgemäße Verknüpfung der Ideen Methode, ſo leuchtet ein, daß nur vermöge des methodiſchen Denkens der Geiſt die Natur

*) Tract. de int. emend. Op. II pg. 430 — 445.

oder die Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. Daher mündet der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes in eine Methodenlehre. „Um das völlige Abbild der Natur darzuſtellen," ſagt Spinoza, „muß unſer Geiſt alle ſeine Vorſtellungen aus der Idee ableiten, welche den Urſprung und die Quelle der geſammten Natur vorſtellt. Daraus erhellt, daß dieſe Idee die Quelle aller übrigen Ideen iſt"*).

Auf dem Wege eines ſolchen methodiſchen Denkens wird jede Ungewißheit und jeder Zweifel vermieden, den ſtets der Mangel der Methode herbeiführt, „denn der Zweifel," ſagt Spinoza „rührt allemal daher, daß die Dinge ohne Ordnung unterſucht werden"**).

3. Das Denken nach mathematiſcher Methode.

Das menſchliche Erkennen, das Wort im weiteſten Umfange genommen, hat zwei Arten: entweder wir wiſſen durch Gründe oder ohne Gründe. Jede der beiden Arten hat zwei Fälle. Was wir zu wiſſen uns einbilden, haben wir entweder von Anderen gehört, denen wir Glauben ſchenken, oder zufällig ſelbſt erfahren. In beiden Fällen iſt unſere ſogenannte Erkenntniß unbegründet, zweifelhaft, einſichtslos. Wir wiſſen, ernſthaft genommen, ſo gut als nichts. Wiſſenſchaftlich kann nur eine Erkenntniß ſein, die auf Gründen beruht. Die Gründe, aus denen wir erkennen, ſind entweder richtig oder falſch. In dem letzteren Fall iſt der erkannte Grund nicht der wirkliche, alſo die Verknüpfung unſerer Vorſtellungen nicht der Natur der Dinge adäquat, unſer

*) Tract. de intell. emend. Op. II. pg. 428. Necessario concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet. pg. 450.

**) Ebendaſelbſt pg. 445.

Denken mithin nicht methodiſch. So leuchtet ein, daß die wahre und methodiſche Erkenntniß nur einen Fall hat: die Einſicht der Sache aus ihrem wirklichen Grunde, aus ihrer nächſten Urſache.

Es ſei z. B. die geometriſche Proportion $2 : 4 = 3 : x$. Es ſei uns bekannt, daß in dieſem Fall $x = 6$ iſt. Dieſe Thatſache ſei uns bekannt entweder aus fremder Mittheilung oder aus zufälliger eigener Erfahrung; wir ſind nicht im Stande ihre mathematiſche Wahrheit zu beweiſen, wir wiſſen ſie nur als Notiz; ſie hat in dieſer Form nicht den Werth einer Erkenntniß. Wenn wir aber beweiſen können, daß in dem vorliegenden Fall $x = 6$ iſt, ſo wird es noch von der Art des Beweisgrundes abhängen, ob wir die Sache in Wahrheit begriffen haben. Es ſei uns alſo bekannt, daß in dem gegebenen Verhältniß das Product der äußeren Glieder dem der inneren gleich iſt; wir finden durch Rechnung $2x = 3 \times 4$, und es ergiebt ſich die Gleichung $x = 6$. Jetzt iſt der Satz bewieſen. Iſt er in Wahrheit bewieſen? Offenbar nicht, denn der angeführte Beweisgrund erklärt nicht die Natur der geometriſchen Proportion, ſondern iſt ſelbſt eine ihrer Folgen. Alſo iſt auch in dem gegebenen Falle die Thatſache $x = 6$ nicht aus ihrem wirklichen Grunde erkannt; denn der Grund, welcher macht, daß die hier geſuchte Verhältnißzahl 6 iſt, beſteht allein in der Natur der geometriſchen Proportion *).

Jetzt ſehen wir klar, welche Bedingungen die wahrhaft methodiſche Erkenntniß fordert. Sie begreift ihr Object aus deſſen nächſter Urſache. Sie fordert demnach, daß dieſe nächſte Urſache ſo erklärt werde, daß der Satz, um den es ſich handelt, nothwendig und zweifellos daraus folgt. Eine ſolche Erklärung iſt die Definition und zwar die genetiſche, welche den Realgrund der

*) Tract. de int. emend. Op. II. pg. 419 — 422.

Sache enthält: eine Definition, wie ſie die Mathematiker geben, wenn ſie ihre Figuren erklären, indem ſie dieſelben conſtruiren*).

Da nun in der Natur der Dinge jede Urſache wieder aus einer nächſten Urſache folgt, ſo beſteht das methodiſche Erkennen in einer Kette von Folgerungen, deren oberſtes und erſtes Glied die Erklärung einer Urſache ſein muß, die aus keiner anderen abgeleitet werden kann, alſo aus ſich ſelbſt begriffen ſein will: das iſt die Definition des urſprünglichen Weſens, welches Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Mit dieſer Erklärung ſtehen wir im Ausgangspunkte des Syſtems und erkennen als deſſen alleinige Norm und Richtſchnur die mathematiſche Methode. Die Aufgabe iſt: aus dem Begriff Gottes „more geometrico“ den Zuſammenhang der Dinge in ihrer nothwendigen Ordnung abzuleiten. Die Löſung dieſer Aufgabe bietet die Ethik**).

So weit reicht ſelbſt in ſeinem fragmentariſchen Entwurf der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes. Aus ihm erhellt:

1. das Ziel, welches Spinoza ſeinem Leben und Denken ſetzt, der ſittliche Grundgedanke, der das Syſtem trägt und zugleich den Kern des theologiſch-politiſchen Tractats bildet.
2. die Abweichung von Descartes.
3. die Nothwendigkeit und regulative Bedeutung der mathematiſchen Methode.

*) Tract. de int. emend. Op. II. pg. 448 — 453.

**) Vergl. damit das folgende elfte Capitel: Spinoza's mathematiſche Methode in ihrer Begründung, Anwendung und Richtung.

Zehntes Capitel.

Theologisch-politischer Tractat.

Das Verhältniß der Religion zu Wissenschaft und Staat, der Bibel zu Religion und Wissenschaft. Der historisch-kritische Standpunkt.

I.

Die theologisch-politische Aufgabe.

1. Religion und Philosophie.

Die Liebe zu Gott ist das Ziel, welches Spinoza sucht; die Erkenntniß nach mathematischer Methode ist der Weg, auf welchem die Philosophie dieses Ziel erreicht. Die Liebe zu Gott, die den Menschen von der Selbstliebe und den Begierden frei macht, ist der ächte und alleinige Inhalt alles sittlichen und religiösen Lebens. Dagegen die Erkenntniß nach mathematischer Methode ist eine Aufgabe lediglich des Verstandes, die zwar von dem religiösen Leben nicht ausgeschlossen ist, aber auch nicht dessen alleinige Form ausmacht. Sonst wäre das Maß der Philosophie auch in allen Fällen das Maß der Religion. Beide sind in dem sittlichen Le-

bensziel eins, ſie ſind in ihren Formen und Wegen verſchieden. Hier bietet ſich von ſelbſt die Vergleichung beider, die Einſicht in das Verhältniß zwiſchen Religion und Philoſophie als eine Aufgabe dar, deren gründliche Löſung Spinoza in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractat unternimmt.

Die Religion als die Liebe zu Gott iſt das Gegentheil der menſchlichen Selbſtſucht in allen ihren Arten; ſie iſt jene ſtille und reſignirte Ergebenheit der menſchlichen Seele in Gott, die Spinoza gern als Frömmigkeit und Gehorſam bezeichnet. Es iſt möglich, daß eine ſolche Gemüthsrichtung unſer ganzes Leben durchdringt, auch wenn unſere Erkenntniß der göttlichen Natur nicht adäquat iſt. Die Religion iſt nicht gebunden an die Form der Erkenntniß: darin beſteht ihre Unabhängigkeit von der Philoſophie. Und ebenſo iſt die wahre Erkenntniß nur von ihrer eigenen Methode, nicht von irgend einer vorausgeſetzten Religionslehre abhängig: darin beſteht die Unabhängigkeit der Philoſophie von der Religion und den Glaubenslehren der Theologie.

2. Die Religionsheuchelei.

Womit ſich aber die Religion in keiner Weiſe verträgt, iſt die menſchliche Selbſtliebe. Wo dieſe ſich und ihre Intereſſen geltend macht, da haben wir nicht religiöſes, ſondern weltliches und vom Eigennutz getriebenes Leben; und wo die eigennützigen Intereſſen den Schein der Religion annehmen, da haben wir deren äußerſtes Gegentheil, deren widerlichſte Verkehrung: den Zuſtand der Lüge und Heuchelei. Das iſt die Form, die Spinoza, ſo oft er ſie berührt, ſchonungslos verwirft. Es giebt keine Gemüthsart, die dem Wahrheitsſinn mehr widerſtreitet als dieſe. Und unter allen Religionen ſteht es keiner übler an, die Selbſtſucht zu mas-

kiren, als der chriſtlichen, die ihrer innerſten Richtung und Anlage nach gerade deren Vernichtung und Ueberwindung zum Zweck hat. Die chriſtlichen Heuchler ſind die verwerflichſten, eben weil die chriſtliche Religion ſelbſt die lauterſte iſt.

„Ich habe mich oft gewundert," ſagt Spinoza in der Vorrede ſeines Tractats, „daß Menſchen, die mit dem Bekenntniß der chriſtlichen Religion großthun, alſo mit den Geſinnungen der Liebe, Freudigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem ſelbſtſüchtigſten Gemüthe hadern und täglich den bitterſten Haß gegen einander auslaſſen, ſo daß man leichter aus dieſen als aus jenen Geſinnungen den Glauben eines jeden zu erkennen vermag, denn ſchon längſt iſt es dahin gekommen, daß wir faſt bei jedermann den religiöſen Charakter, ob er nämlich Chriſt, Türke, Jude oder Heide iſt, nur zu erkennen vermögen aus gewiſſen äußeren Zeichen oder daraus, ob er dieſe oder jene Kirche beſucht, oder daß er dieſer oder jener Meinung zugethan iſt und auf die Worte irgend eines Meiſters zu ſchwören pflegt. Im Uebrigen iſt das Leben ſelbſt bei allen daſſelbe. Ich fragte mich nach der Urſache dieſes unheilvollen Zuſtandes, und ich ſah, woher derſelbe rührt: er rührt daher, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienſte für hohe Würden, deren Pflichten für vortheilhafte Privilegien anzuſehen und über Alles die Geiſtlichen in Ehren zu halten. Sobald dieſe verkehrte Anſchauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die ſchlechteſten und ſelbſtſüchtigſten Leute die größte Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff; daß der Eifer für Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habſucht und der Tempel ſelbſt in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, ſondern Redner ſich hören ließen, die nicht etwa von dem Verlangen, das Volk ſittlich zu bilden, beſeelt waren, ſondern vor Be-

gierde brannten, für ihre Perſon Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen.“ „Die Frömmigkeit — bei dem ewigen Gott! und die Religion beſteht nur noch in widerſinnigen Geheimniſſen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menſchliche Einſicht für verdorben von Natur hält und darum verdammt und geringſchätzig behandelt, ſo gilt man gerade deshalb für göttlich erleuchtet. Wahrlich! wenn ſie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, ſo würden ſie Gott beſſer verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, ſich durch Liebe vor den übrigen Menſchen auszeichnen; ſo würden ſie nicht mit ſo feindſeliger Seele die Andersdenkenden verfolgen, ſondern ſich ihrer vielmehr erbarmen, wenn ſie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück beſorgt wären“ *).

3. Religion und Staat.

Das der Religion zugehörige und eigenthümliche Gebiet iſt die Geſinnung, das menſchliche Herz in ſeiner Demuth und Frömmigkeit. Die Geſinnung kann nicht erzwungen werden, noch weniger kann ſie ſelbſt einen Zwang ausüben. Sie kann eher dulden als herrſchen. Jede Herrſchaft, welche die Religion nach Außen beanſprucht oder beſitzt, entfremdet ſie ihrem eigenen innerſten Weſen. Die Herrſchaft über die Meinungen macht ſie unduldſam und ſtreitſüchtig. Die Herrſchaft über den Staat macht ſie hochmüthig und gewaltthätig. Durch eine ſolche Herrſchaft wird nicht bloß die Religion, ſondern ebenſo ſehr die Wiſſenſchaft und der Staat ihren natürlichen Grundlagen völlig entrückt und

*) Tract. theologico-politicus. Praefatio. Op. I. pg. 147. 48.

ihren eigenen Bedingungen entfremdet. So haben Wiſſenſchaft und Staat gegenüber der Religion das gemeinſchaftliche Intereſſe ihrer natürlichen Unabhängigkeit. Der Staat darf die Religion, ſo weit ſie in der Geſinnung beſteht, nicht beherrſchen, noch weniger darf er von der Religion, die ſich als Kirche geltend macht, beherrſcht werden. Die Religion in ihrem wahren Element iſt unabhängig vom Staat; der Staat iſt unabhängig von der Kirche; die Kirche d. i. die Religion in ihrer äußeren Verfaſſung iſt abhängig vom Staat. Hier wird die Unterſuchung Spinoza's zum politiſchen Tractat. Das Verhältniß der Religion zur Philoſophie führt von ſelbſt auf das Verhältniß der Religion zum Staat. Wäre die natürliche Erkenntniß unterthan der Religion, ſo müßte es auch der Staat ſein, der ſich auf das natürliche Recht gründet. Die Sache der Philoſophie iſt in dieſem Punkte zugleich die Sache des Staats.

4. Theologie und Politik.

Darum liegt der Schwerpunkt unſerer Schrift, wie ſchon früher gezeigt worden, in dem Beweiſe, daß die Religion keine Macht hat über die Erkenntniß, daß ſie ſelbſt kein Erkenntniß-ſyſtem iſt noch bei richtiger Selbſterkenntniß ſein will*). Aber ſie will es ſein in der Verfaſſung, die ſie geſchichtlich angenommen hat und feſthält. Sie macht den Anſpruch, göttliche Erkenntniß zu ſein gegenüber der natürlichen. Von hier aus beſtreitet ſie die Rechte der letzteren, wenigſtens jedes Recht einer Geltung in göttlichen Dingen. Nennen wir die Lehre oder Erkenntniß, deren Gegenſtand Gott und die göttlichen Dinge ſind, Theologie, ſo

*) Siehe voriges Capitel Nr. III. 1. Seite 147. 48.

nimmt die gegebene Religion für ſich allein das Recht in Anſpruch, die wahre theologiſche Erkenntniß zu ſein, und beſtreitet ſowohl der Philoſophie als dem Staat die Geltung ihrer natürlichen Grundlagen. Jetzt muß ſich die Unterſuchung Spinoza's, um ihre Aufgabe zu löſen, gegen die Theologie kehren. Der Tractat wird theologiſch. Er vertheidigt gegen die Theologie das gemeinſchaftliche Recht der Wiſſenſchaft und des Staats, die unabhängige Geltung ſowohl der natürlichen Erkenntniß als des natürlichen Rechts.

Dieſe Vertheidigung iſt nur möglich durch eine gründliche Widerlegung der vermeintlichen Rechtsanſprüche, welche die Theologie in ihrer göttlichen Machtvollkommenheit gegen Wiſſenſchaft und Staat erhebt und beiden überordnet. Der Tractat wird mithin theologiſch-politiſch.

II.

Offenbarung und Bibel in ihrem Verhältniß zur Wiſſenſchaft.

1. Die Bibel als Erkenntnißgrund.

Worauf gründet ſich das geforderte Recht der Theologie? Auf die durch Gott ſelbſt geoffenbarte Erkenntniß: auf die Offenbarung, als deren Quelle die Bibel gilt. Soll nun bewieſen werden, daß die Religion keine Macht über die Erkenntniß hat, weil ſie ſelbſt kein Erkenntnißſyſtem iſt noch ſein will, ſo muß Spinoza zeigen, daß die Bibel keine durch Gott geoffenbarte Erkenntniß enthält, daß die Offenbarungen der Schrift eine Erkenntniß der Dinge weder geben noch bezwecken. Dieſer Beweis iſt zu führen. In ihm liegt für den theologiſch-politiſchen Tractat der nervus probandi.

Nach dem Grundſatz der Theologie iſt die Bibel das offenbar gewordene, unverfälſchte, in jedem Buchſtaben wahre Wort Gottes. Die heiligen Schriften ſind durchgängig wahr, alſo nirgends in Widerſtreit mit einander. Ihre Wahrheit iſt der Kanon und die Richtſchnur aller Wahrheit. Daher giebt es keine Wahrheit, die mit der Schrift ſtreiten darf. Was dieſer widerſtreitet, iſt falſch. Befindet ſich nun in einem ſolchen Widerſtreit die natürliche Erkenntniß, ſo entſteht damit zwiſchen Offenbarung und Vernunft, Religion und Philoſophie ein unverſöhnlicher Widerſtreit, ein heilloſer Conflict.

Wenn aber jener theologiſche Grundſatz nicht ſtichhält? Wenn die Bibel ein ſolches Lehrſyſtem ewiger Wahrheiten, geoffenbarter Einſichten in die Natur der Dinge nicht iſt? So würde mit dieſem Anſehen der Bibel auch die Theologie die von ihr beanſpruchte Herrſchaft über die natürliche Erkenntniß und das natürliche Recht, über Philoſophie und Staat verlieren, und der theologiſch-politiſche Tractat würde damit ſeine Aufgabe gelöſt und ſeine Sache gewonnen haben. Dieſe Sache hängt alſo an der Frage nach der Geltung der Bibel. Wie iſt die Bibel zu verſtehen? Wie iſt ſie zu erklären?

2. Die Schrifterklärung.

Die wiſſenſchaftliche Erklärung iſt in allen Fällen dieſelbe. Sie begreift ihr Object aus der (nächſten) Urſache, die es hervorbringt, und dieſe wieder aus ihrer Urſache und folgt ſo dem Cauſalgeſetz, nach welchem die Dinge entſtehen. Es iſt dabei gleich, ob das Object die Natur oder die Bibel, die Bewegung eines Körpers oder der Ausſpruch eines Propheten iſt. Um den Inhalt der bibliſchen Schriften richtig zu würdigen, muß man ihren Urſprung

kennen; man muß wiſſen, wie ſie entſtanden ſind. Wann ſind dieſe Bücher geſchrieben? von wem? in welcher Abſicht? Das ſind die oberſten Fragen, von denen eine methodiſche Erkenntniß der Bibel abhängt. Die vollſtändige Auflöſung dieſer Fragen würde eine vollſtändige Geſchichte der bibliſchen Schriften ſein, die ſelbſt nur durch die Geſchichte der Zeitalter, die jene Schriften erzeugt haben, ganz erhellt werden könnte. Von dieſen allgemeinen geſchichtlichen Bedingungen aus könnte man ſicheren Weges vordringen in den Inhalt der einzelnen bibliſchen Schriften, in die einzelnen Beſtandtheile dieſes Inhalts. Man würde auf dieſe Weiſe die zur Bibelerklärung nöthigen Fragen richtig ordnen und aus ihren natürlichen Vorausſetzungen beantworten können. Um z. B. eine prophetiſche Stelle richtig zu erklären, müßte man folgende Punkte deutlich einſehen: Was iſt im genauen Verſtande der Bibel überhaupt die Prophezeiung? Welcher Beweggrund trieb die Propheten? Was wollte dieſer Prophet in dieſer einzelnen Prophezeiung?

Es wird in vielen Fällen nicht möglich ſein, das Dunkel der Zeiten zu lichten, die Lücken zu ergänzen, die Geſchichte zu vervollſtändigen und die Wege der Erklärung völlig zu ebnen. Aber die Richtſchnur iſt gegeben. Die bibliſchen Schriften wollen erklärt ſein im Geiſt ihrer Zeitalter, im Sinn ihrer Verfaſſer. Die Autorſchaft iſt zu prüfen; die geſchichtlichen Bedingungen, die Sittenzuſtände und Bildungsformen des Volks, aus welchem die Schriften hervorgingen und für welches ſie beſtimmt waren, ſind zu erkennen. So iſt es die hiſtoriſche und näher die kritiſch-hiſtoriſche Unterſuchung, die Spinoza zur richtigen Bibelerklärung fordert als die einzige, unter deren Geſichtspunkt die bibliſchen Objecte erkennbar werden. Wie der Natur gegenüber gefragt werden muß: was ſind die Körper ihrer eigenen Natur nach, abge-

ſehen von der unſrigen? ſo muß der Bibel gegenüber gefragt werden: was bedeuten ihre Schriften ihrem eigenen urſprünglichen Sinn nach, abgeſehen von Allem, was fremde Intereſſen und Vorſtellungsweiſen religiöſer oder theologiſcher Art in ſie hineingelegt und hineingedeutet haben?

Das geſchichtliche Volksleben iſt kein Erkenntnißſyſtem und hängt nicht an dem Leitfaden gewiſſer Begriffe. Die natürliche Vernunft bildet nicht das Maß und die Richtſchnur der Geſchichte, alſo darf ſie auch nicht das Maß und die Richtſchnur zur Erklärung der Geſchichte, zur Erklärung der Bibel bilden, weder im poſitiven noch im negativen Verſtande. Es iſt eben ſo unrichtig zu fordern, die Bibel ſolle natürlich, als ſie ſolle übernatürlich erklärt werden. Denn ſowohl die natürliche als übernatürliche Erklärungsweiſe ſetzen die Vergleichung der Bibel mit der natürlichen Vernunft voraus, entweder als Uebereinſtimmung oder als Widerſtreit. Aber eben dieſe Vergleichung iſt von vornherein falſch und dem Sinne der Bibel fremd, die weder natürlich (phyſikaliſch) noch übernatürlich, ſondern geſchichtlich erklärt ſein will.

Von hier aus bekämpft Spinoza in allen Punkten die theologiſche Geltung der Schrift. Es iſt der durchgängige Zweck ſeines Tractats, die mit der Bibel gerüſtete Theologie zu entwaffnen und zu zeigen, daß die Bibel, richtig verſtanden, mit der natürlichen Erkenntniß nicht ſtreite; daß darum die Theologie kein Recht habe, auf Grund der Bibel die natürliche Erkenntniß zu unterjochen; daß dieſes vermeintliche Recht ſich auf ein falſches Bibelverſtändniß gründe.

3. Der kritiſche Standpunkt. Der Pentateuch.

Die Bibel gilt bei den Theologen für inſpirirt und ächt in

allen ihren Theilen. Ihre Schriften ſind verfaßt von göttlichen Männern, welche ausgerüſtet waren mit der Kraft der Weiſſagung und Wunder. Die Geſchichte ſelbſt, welche den hauptſächlichen Inhalt der bibliſchen Schriften ausmacht, iſt nicht natürliche Geſchichte, ſondern ein unmittelbares und durchgängiges Zeugniß der Offenbarung Gottes, denn ſie gründet ſich auf die Thatſache der göttlichen Erwählung des Volks Iſrael.

Aber dieſe Beweiſe ſelbſt ſind alle aus keiner anderen Quelle geſchöpft als aus der Bibel und begründen darum deren theologiſche Geltung ſo wenig, daß ſie vielmehr dieſelbe vorausſetzen. Sie ſind ſämmtlich, wie die Logiker ſagen, „petitiones principii.“ Darum wird auf Grund der Bibel ſelbſt erſt unterſucht und feſtgeſtellt werden müſſen, ob jene Beweiſe probehaltig ſind. Hier wird der theologiſch-politiſche Tractat zur bibliſchen Kritik. Er muß unterſuchen, wie es ſich mit der Autorſchaft der heiligen Schriften verhält, was im Sinne der Bibel Offenbarung, Weisſagung, Wunder bedeuten, was die Propheten des alten, die Apoſtel des neuen Teſtaments gelten wollen u. ſ. f.*)?

Aus innern, in den Schriften ſelbſt enthaltenen Gründen zeigt Spinoza, daß die Bücher des alten Teſtaments vom Pentateuch bis zu den Königen keineswegs aus dem Zeitalter und von den Männern herrühren, denen ſie zugeſchrieben werden. Er ſucht es wahrſcheinlich zu machen, daß ſie ſämmtlich in ihrer bibliſchen Reihenfolge von einem Manne ihre Abkunft haben, der die alte Geſchichte des Volks bis zur Zerſtörung der Stadt ſchreiben wollte und in dieſer Abſicht die zwölf Bücher verfaßt, geordnet und nach ihrem Hauptinhalt benannt habe, daß dieſer Eine Esra war, der Sammler der Geſetze, der aus vorhandenen und verſchieden-

*) Tract. theol. polit. cp. VIII — X.

artigen Annalen seine Geschichte unkritisch genug abgeschrieben und zusammengestellt habe. Daher die vielen chronologischen Widersprüche und Unmöglichkeiten, die ungeordnete Verfassung des Pentateuchs, die Ungereimtheiten betreffend die Zeitbestimmungen z. B. in der Geschichte Jacobs und Josephs u. s. s. „Wer in diese Materien," bemerkt dabei Spinoza, „eine geschichtliche und chronologische Ordnung zu bringen weiß, dem will ich auf der Stelle die Hand reichen — et erit mihi magnus Apollo, denn ich bekenne, so lange ich auch nach einer solchen Ordnung gesucht habe, daß ich sie niemals habe auffinden können. Ja ich füge hinzu, daß ich hier nichts niederschreibe, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obgleich mir die herkömmlichen Ansichten über die heilige Schrift von Kindheit an eingelebt waren, so habe ich sie doch am Ende nicht können gelten lassen*)."

Daß Spinoza die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, bringt ihn in Gegensatz mit der rechtgläubigen jüdischen Theologie, bei deren Schriftgelehrten seit den Pharisäern die Aechtheit der Bücher Mosis als ein unerschütterlicher Satz und jede abweichende Meinung als eine gottlose Ketzerei gilt. Aben Hesra war der Erste, der anders dachte und einige aus jenen Büchern selbst geschöpfte Bedenken vorsichtig und behutsam äußerte. Spinoza folgt dieser Spur und bringt die Sache zu dem unumwundenen und bestimmten Schluß, daß die Schrift des Moses der Pentateuch nicht sei. Damit ist den Untersuchungen der biblischen Kritik die Bahn gebrochen.

4. Die Erwählung.

Ist aber auch Moses nicht der Autor der nach ihm benannten

*) Tract. theol. polit. cp. VIII. De Esra etc. Op. I. pg. 296.

Bücher, ſo iſt er doch der Urheber des Geſetzes oder vielmehr der Prophet, der das von Gott ihm geoffenbarte Geſetz den Juden verkündet hat. Dieſe Offenbarung beruht auf der göttlichen Erwählung des Volks Iſrael. Und die jüdiſche Theologie gründet ſich auf dieſe Offenbarung.

Aber die Theologie deutet jene Erwählung in einem Sinn, welchen die einfache bibliſche Geſchichte nicht hat noch haben kann. Der Glaube, erwählt oder bevorzugt zu ſein, iſt ſeiner ganzen Art nach nicht religiös. Die Vortheile des Einen ſind die Nachtheile des Anderen. Wer ſich ſeiner Vortheile freut, empfindet mit Genugthuung, daß Andere dieſe Vortheile nicht haben, und lebt alſo in einer Gemüthsverfaſſung, für welche der eigene Vorzug und der fremde Mangel Urſache der Freude ſind. So liegt das ſtolze und ſelbſtgefällige Gefühl der Erwählung mitten in den menſchlichen Affecten der Selbſtliebe, des Neides, der Bosheit, die mit der Frömmigkeit und Liebe zu Gott nichts gemein haben. Dieſer Glaube an das vor allen übrigen Völkern der Welt auserwählte Volk Gottes iſt nicht religiös, ſondern in ſeiner Wurzel ſelbſtſüchtig.

Wozu hat Gott die Juden erwählt? Wozu allein kann er ſie erwählt haben? Offenbar zu etwas, das die menſchliche Natur aus eigenem Vermögen weder gewinnen noch erhalten kann, alſo zu etwas, deſſen Beſitz nur möglich iſt durch die äußere Hülfe und Leitung Gottes. Dieſes Ziel iſt nicht die Erkenntniß der Dinge, auch nicht die Tugend und Frömmigkeit, denn dazu gelangt die menſchliche Natur aus eigenem inneren Vermögen d. h. aus der ihr inwohnenden göttlichen Kraft oder, religiös ausgedrückt, durch die innere Hülfe Gottes. Sie gelangt nur auf dieſem Wege zu dieſen Zielen. Darum giebt es in Rückſicht der

Weisheit und Tugend, der Erkenntniß und Religion keine Erwählung.

Gegenstand der Erwählung oder der äußeren Hülfe Gottes kann demnach nur sein was wir von Außen empfangen, was uns zufällt durch die Gunst der Verhältnisse, durch den äußeren Gang der Dinge: das sind die Glücksgüter der Welt. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden!" Auf dieses Ziel richtet sich die jüdische Glaubenshoffnung. Glücklich und mächtig sein in der Welt und in diesem Glücke beharren: das ist der Zweck, zu welchem das jüdische Volk sich von Gott erwählt glaubt. Die Bedingung zur Dauer dieses Glücks ist die Erfüllung des Gesetzes. Der Ungehorsam hat den Verlust und Untergang zur Folge. Das Glück und dessen Dauer gilt als Lohn der Gesetzlichkeit; Verlust und Untergang gelten als Strafe des Gegentheils. Dieser Erwählungs- und Gesetzesglaube ist in seinem wahren Beweggrunde nicht religiös, sondern politisch*).

Das Wohl eines Volkes, gegründet auf ein unabhängiges, sicheres und mächtiges Dasein, ist allemal bedingt durch die gesellschaftliche Ordnung und das staatliche Gesetz, die beide von Menschen für Menschen gemacht und von bestimmten geschichtlichen Zuständen abhängig sind. Kann nun die Erwählung eines Volks kein anderes Ziel haben als die nationale Größe und Macht auf Grund eines streng geordneten Gemeingeistes, so können die Mittel zu diesem Zweck auch niemals andere sein, als bürgerlicher, menschlicher, durch die geschichtliche Natur der Verhältnisse bedingter Art. So bezweckt die mosaische Gesetzgebung die Gründung eines jüdischen Staats, und die Mittel, die sie wählt, müssen

*) Tract. theol. polit. Cap. III. De Hebraeorum vocatione. Op. I. pg. 191 — 205.

unter dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt und gewürdigt werden. Die Gründung und Erhebung des jüdiſchen Nationalgeiſtes fordert deſſen Abſonderung, und dieſe fordert beſtimmte äußere Zeichen, unter denen ſich das iſraelitiſche Volk von anderen Völkern ausſchließt und dieſen ausſchließlichen Charakter ſeiner Volkseigenthümlichkeit fortdauernd ausprägt. Daher die Nothwendigkeit eines ſtrengen Ceremonialgeſetzes *).

Die Formen einer geſellſchaftlichen Ordnung ſind wandelbar und haben nichts gemein mit der ewigen Nothwendigkeit der Dinge. Das Wohl und die Macht eines Volkes gehören zu den Gütern der Welt und unter die Gegenſtände der natürlichen Selbſtliebe, mit der die Religion nichts gemein hat. Vielmehr verkehrt ſich die Religion in ihr Gegentheil, wenn das Politiſche mit dem Theologiſchen vermiſcht oder aus der Politik ſelbſt Religion gemacht wird. Hier finden wir Spinoza im äußerſten Gegenſatz zum Judenthum. Es iſt mir nicht zweifelhaft, daß in dem jüdiſchen Erwählungsglauben, in dem ausſchließlich nationalen Charakter der jüdiſchen Religion und in Allem, was damit zuſammenhängt, der erſte und ſtärkſte Impuls lag, der ihn von dieſer Religion abſtieß. Er ſah in Moſes einen menſchlichen Geſetzgeber, einen Regenten, den Gründer eines Staats, der darauf ausging, ein Volk groß und mächtig zu machen, nicht aber darauf, die menſchlichen Geſinnungen zu läutern und mit dem ewigen und höchſten Gut zu erfüllen, mit der Liebe zu Gott. So weit die menſchliche Selbſtliebe von der Liebe zu Gott entfernt iſt, ſo weit iſt die jüdiſche Religion als Erwählungs- und Geſetzesglaube entfernt von der wahren. Hier ſehen wir die ganze Kluft vor uns, die Spinoza

*) Tract. theol. polit. Cap. V. De ratione, cur ceremoniae institutae fuerint etc. Op. I. pg. 219 — 233.

trennt von dem Glauben seiner Väter. Diese Kluft war ihm eben so klar als den Rabbinen, die den Bann über ihn aussprachen.

5. Das göttliche Gesetz.

Das göttliche Gesetz ist die ewige Ordnung der Dinge, unbedingt in seiner Geltung, unwandelbar in seinem Bestande. Es ist daher nicht gebunden an gewisse ausschließende äußere Zeichen, also kein Ceremonialgesetz; im Gegentheil ein Gesetz, welches die Geltung und Beobachtung solcher Zeichen vorschreibt, trägt schon darin das Merkmal an der Stirn, das göttliche Gesetz *nicht* zu sein. Es ist nicht gebunden an die Verhältnisse der Zeit und die wandelbaren geschichtlichen Formen; darum ist auch die Erkenntniß dieses Gesetzes nicht geschichtlicher Art und der Glaube daran kein Geschichtsglaube. Es ist ein wichtiger und bedeutungsvoller Punkt, den Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat mehr als einmal hervorhebt: daß die Religion kein historischer Glaube sei. Der historische Glaube kann ein Vehikel sein für die menschliche Fassungskraft, die, unfähig die ewige Nothwendigkeit zu erkennen, in der geschichtlichen Form einer Begebenheit das göttliche Gesetz anschaut. Die menschliche Fassungskraft hat verschiedene Grade, die von den Bedingungen und der Entwicklung der menschlichen Natur abhängen, und nach denen eine weise Erziehung in ihrem Gange und in der Wahl ihrer Bildungsmittel sich richtet. Nennen wir nun die besondere Erscheinungsweise, in welcher das göttliche Gesetz sich kundgiebt, *Offenbarung*, so leuchtet ein, daß Spinoza die Offenbarung aus dem menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt auffaßt und würdigt, daß er sie pädagogisch rechtfertigt, durch die Erziehung erklärt und schon jenen großen und fruchtbaren Gedanken vorausnimmt, den

Leſſing in ſeiner Schrift von der Erziehung des Menſchengeſchlechts ſo erleuchtend dargethan hat. Wem aber das göttliche Geſetz in ſeiner Wahrheit einleuchtet als die ewige Ordnung der Dinge, die von uns erkannt und bejaht ſein will, der lebt in der Erkenntniß und Liebe Gottes: dieſe Liebe, welche das menſchliche Herz läutert und von den Begierden reinigt, iſt die wahre Erfüllung des Geſetzes und der alleinige Inhalt aller ächten Offenbarung. Dieſe Geſetzeserfüllung trägt ihren Lohn in ſich ſelbſt: nämlich die Freiheit von der Selbſtſucht und ihren Uebeln. Das Gegentheil trägt die Strafe ebenſo in ſich ſelbſt: nämlich die Knechtſchaft des Fleiſches *).

Nicht in dem Gehorſam gegen das äußerlich gegebene, ſtatutariſche Geſetz, ſondern in der Erfüllung des inneren, welches mit der Natur eins iſt, offenbart ſich in Wahrheit das göttliche Weſen. Die Urſchrift des Geſetzes iſt in uns. Das geſchriebene Wort, das uns äußerlich überliefert wird in der Form des fremden Geſetzes, des göttlichen Statuts, bildet die pädagogiſche Vorſtufe für die noch unreife menſchliche Erkenntniß. So unterſcheidet Spinoza in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractat das Wort Gottes in dem alten und neuen Teſtament, die moſaiſche und chriſtliche Offenbarung. Chriſtus gilt ihm als die Erfüllung; in Chriſtus hat die göttliche Weisheit menſchliche Geſtalt angenommen, in ihm iſt die Liebe Gottes perſonificirt, er ſelbſt iſt ihre Offenbarung, er iſt „der Mund Gottes," nicht bloß, wie Moſes und die Propheten, ein Verkünder des Herrn **). Ganz ähnlich, wie Leſſing, ſagt ſchon Spinoza: „Den erſten Juden wurde das Geſetz in

*) Tract. theol. polit. Cap. IV. De lege divina. Op. I. pg. 211. Nr. IV.

**) Ebendaſelbſt. Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit. Op. I. pg. 213.

ſchriftlicher Faſſung überliefert, weil ſie damals wie Kinder gehalten wurden*)."

6. Die Wunder.

Iſt nun das göttliche Geſetz eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, die ſich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollendet und ſelbſt die natürliche Ordnung in ſich begreift, ſo iſt damit der Standpunkt gegeben, den Spinoza dem Wunderbegriff gegenüber einnimmt. Gottes Weſenheit iſt mit ſeiner Macht identiſch. Dieſe Macht iſt eins mit der Natur. Gott kann nicht gegen ſich ſelbſt handeln. Alſo kann nichts geſchehen, das der Ordnung der Natur widerſtreitet. Das Uebernatürliche iſt eben ſo unmöglich als das Widernatürliche, denn beides iſt nicht natürlich, alſo im Widerſtreit mit dem natürlichen Gange der Dinge. So giebt es keinen Begriff, aus dem ſich das Wunder rechtfertigt. Es iſt als ſolches unmöglich. Wir ſtellen als Wunder vor was uns über- oder widernatürlich erſcheint, was der von uns erkannten Ordnung der Dinge widerſtreitet d. h. deſſen Urſachen wir nicht einſehen oder glauben, daß wir ſie nicht einſehen können. Was mit unſerer Erkenntniß, ſo weit ſie gediehen iſt, ſtreitet, das ſtreitet darum nicht auch mit der Natur. Das Unerkannte iſt nicht auch das Unerkennbare. Innerhalb der Natur giebt es für uns unbekannte Gebiete, die für jeden eben ſo weit reichen als ſeine Unwiſſenheit. Das iſt die Region der Wunder. Die Wunder geſchehen daher nicht in der Natur der Dinge, ſondern in der Imagination des Menſchen. Es giebt keine Wunder, aber es giebt Wunder-

*) Tract. theol. polit. Cap. XII. De vero legis divinae syngrapho etc. Op. I. pg. 324.

glauben, der ſich aus den Bedingungen und Bildungszuſtänden der menſchlichen Natur natürlich erklärt; es giebt darum auch Wunderberichte und Wundergeſchichten, die in gutem Glauben erzählt werden. Wir werden daher in den bibliſchen Schriften zwiſchen Wunder und Wundererzählung, zwiſchen der Begebenheit und dem Berichterſtatter genau unterſcheiden müſſen, unter dem feſten Geſichtspunkt, daß der Kern der Sache kein Wunder ſein kann, daß die göttliche Vorſehung ſtets in dem natürlichen Gange der Dinge wirkt und mit dieſem zuſammenfällt, weil die Ordnung der Natur ihr eigener Weg iſt. So wird den bibliſchen Thatſachen gegenüber, ſo weit ſie geſchichtlich ſind, auf die natürliche Erklärung hingewieſen, und ſoweit ſie als Wunder erzählt ſind, d. h. den bibliſchen Berichterſtattern gegenüber auf den Urſprung und die Entſtehung der Schriften d. h. auf die kritiſche Unterſuchung. Es iſt der hiſtoriſch-kritiſche Weg, den der theologiſch-politiſche Tractat ergreift und der bibliſchen Wiſſenſchaft vorſchreibt*).

7. Die Offenbarung.

Die göttlichen Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt, fallen unter den Begriff der wunderbaren Begebenheiten. In beſonderen Fällen offenbart Gott ſeinen Willen in beſonderen Formen, durch Worte oder Geſichte oder durch beides zugleich an gewiſſe Perſonen, die innerhalb des auserwählten Volkes Gegenſtand einer höheren Erwählung ſind und gleichſam die ausgezeichneten Werkzeuge Gottes bilden. Wenn dieſe Perſonen den gött-

*) Tract. theol. polit. Cap. VI. De miraculis. Op. I. pg. 233 — 151.

lichen Willen empfangen, um ihn auszulegen und dem Volk zu verkünden, ſo ſind ſie Propheten, und die Offenbarung wird zur Prophezeiung.

Eine ſolche übernatürliche Offenbarung iſt von der natürlichen wohl zu unterſcheiden. Gott offenbart ſich naturgemäß in der ewigen Ordnung der Dinge, die ſich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollenden. Dieſe Offenbarung iſt nicht bedingt durch eine beſondere Erwählung, ſo daß nur gewiſſe, bevorzugte Perſonen dafür empfänglich ſind; ſie iſt nicht geknüpft an beſondere Zeichen: ſie iſt unmittelbar und allgemein. Dagegen jene Offenbarung, die durch Zeichen und Propheten hindurchgeht, iſt mittelbar und particular. Was aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt, die vollkommene Lauterkeit der Geſinnung, der Friede des Geiſtes, die Freiheit von der Selbſtſucht: darin iſt Gott unmittelbar gegenwärtig. So unmittelbar iſt Gott in Chriſtus offenbar. Chriſtus iſt dieſe unmittelbare und adäquate Offenbarung Gottes, die nicht beſchränkt iſt durch beſondere Zeichen und nicht abhängig von einer beſonderen Erwählung dieſes Volks und dieſer Perſon: der vollkommen reine und lautere Wille, in welchem der Menſch erlöſt iſt von der Selbſtſucht. Und was Chriſtus iſt, lehren ſeine Apoſtel für alle Welt.

Dagegen die Offenbarungen und Prophezeiungen des alten Teſtaments erſcheinen ſtets als eine beſondere Verleihung und ſind allemal geknüpft an gewiſſe Zeichen, es ſeien nun Worte oder Geſichte, es ſeien wirkliche oder eingebildete. Dieſe Offenbarungen ſind ſtets bildlicher, anſchaulicher Art. Sie werden daher empfangen von einer lebhaften und geſteigerten Einbildungskraft, die dem Erkenntnißvermögen untergeordnet iſt und keineswegs der vollkommene und höchſte Ausdruck der Seele. Prophezeiungen ſind deßhalb keine Erkenntniſſe; ſie ſind es ſchon darum nicht, weil

die Erkenntniß einer außerordentlichen und wunderbaren Offenbarung Gottes nicht bedarf, denn sie ist die nothwendige Form seiner natürlichen Offenbarung. Darum haben die Prophezeiungen auch keine wissenschaftliche oder, wie Spinoza sagt, mathematische, sondern nur eine moralische Gewißheit, denn sie gründen sich auf die Einbildungskraft und den Glauben der Propheten, und so verschieden nach den Umständen der Zeit und nach der individuellen Eigenthümlichkeit der Personen die Geistesart der Propheten ist, so verschieden ist die Art ihrer Weissagung. Einem Jesaias offenbart sich Gott in anderer Weise als einem Ezechiel*).

Die biblischen Offenbarungen, so genommen, wie sie sind, enthalten demnach keine Erkenntniß und bieten keine Grundlagen für ein theologisches System, das vermöge seiner höhern Einsicht die Philosophie bestreiten und sie vermöge seines göttlichen Ansehens zwingen könnte, sich ihm zu unterwerfen. Es ist daher kein Grund zu einem Streit zwischen Offenbarung und Wissenschaft, zwischen Bibel und Philosophie; oder die Bibel, richtig gewürdigt, bildet keine Instanz gegen das Recht und die Machtvollkommenheit der natürlichen Erkenntniß. Diesen Satz festzustellen und gründlich zu beweisen, war die eigentliche Hauptaufgabe des theologisch-politischen Tractats, den wir jetzt in seinem Zusammenhange und in der Ordnung seiner Untersuchungen durchschauen.

---

*) Tract. theol. polit. Cap. I. De prophetia. Cap. II. De Prophetis.

Elftes Capitel.

Descartes' Principien in der Darſtellung Spinoza's.

Einheit der Welt. Zuſammenhang aller Dinge. Perſönlichkeit Gottes. Freiheit des Willens. Erkenntniß der Weltordnung.

I.

Die Grunddifferenz.

Wir wiſſen aus der Entwicklungsgeſchichte der Schriften Spinoza's, daß der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes früher iſt als die Darſtellung der Lehre Descartes', daß ſelbſt die Ethik ſchon begonnen war, als Spinoza jenem Jünglinge in Rhynsburg Unterricht in der carteſianiſchen Philoſophie ertheilte und ſich dann auf den Wunſch ſeiner Freunde in Amſterdam entſchloß, ſein Heft in der Form eines Lehrbuches erſcheinen zu laſſen *). Schon in jenem erſten Tractat iſt die Lehre Spinoza's ihrer Richtung nach enthalten und der Grundgedanke der Ethik feſtgeſtellt. Schon hier liegen die Abweichungen von Descartes offen am Tage.

*) Vgl. oben Capitel VIII. Nr. II S. 143 flg.

Wir haben in der Analyſe der Schrift die Hauptdifferenz hervortreten laſſen. Die Aufgabe, die ſich Spinoza ſetzt, findet ihre Löſung in der Erkenntniß, daß der Geiſt eines iſt mit der geſammten Natur, daß alſo die Natur ein einziges Weſen iſt, was ſie nur ſein kann, wenn in ihrem Grunde die beiden Attribute Denken und Ausdehnung identiſch ſind. Zwei Bedingungen alſo ſind gefordert, um die Aufgabe zu löſen, mit welcher Spinoza ſeine Lehre einführt und nach deren Richtſchnur er die Grundlinien ſeines Syſtems entwirft: die Einheit aller Dinge und die Erkennbarkeit dieſer Einheit. Die erſte Forderung beſtreitet den Dualismus, den natürlichen Zwieſpalt der Dinge, dieſe Grundlage der Lehre Descartes'; die zweite hebt die Schranke auf, welche der Dualismus nothwendig der natürlichen Erkenntniß ſetzt, indem er den Zuſammenhang der Dinge zerreißt*). Aus dieſer Grunddifferenz zwiſchen Spinoza und Descartes folgen die übrigen.

Es leuchtet daher ein, daß Spinoza, als er die Principien Descartes' nach mathematiſcher Methode darſtellte, ſelbſt nicht mehr Carteſianer und bereits des eigenen Standpunkts vollkommen mächtig war. Dieſe Thatſache würde feſtſtehen, auch wenn ſie Spinoza in der Vorrede ſeiner Schrift nicht ausdrücklich hätte erklären und die Leſer darauf hinweiſen laſſen. Er wollte in der Meinung der Leſer ſich von ſeiner Schrift unterſchieden wiſſen. Darum ſagt die Vorrede von dem Verfaſſer: „da er ſich nämlich vorgenommen hatte, ſeinem Schüler die Philoſophie Descartes' zu lehren, ſo war es ihm eine unverbrüchliche Pflicht, von den Anſichten Descartes' nicht einen Nagel breit abzuweichen oder etwas zu dictiren, das den carteſianiſchen Lehren entweder nicht entſpräche oder gar

*) Vergl. oben Capitel IX Nr. III. 1. Seite 177 flg.

zuwiderliefe. Deßhalb aber ſoll man ja nicht meinen, daß der Verfaſſer in dieſer Schrift die eigenen Lehren oder auch nur ſolche, die er billigt, vortrage. Denn obgleich er manches für wahr hält, manches auch, wie er bekennt, von ſich aus hinzugefügt hat, ſo kommen doch viele Dinge vor, die er als falſch verwirft und von denen ſeine eigenen Anſichten weit entfernt ſind." Dieſe Abweichungen werden ſogar näher bezeichnet. Um von vielen Zeugniſſen der Art eines hervorzuheben, bemerkt die Vorrede, daß Spinoza ganz anders vom Willen denkt, als er mit Descartes zu lehren ſcheint, und ſie macht in dieſer Rückſicht beſonders aufmerkſam auf die Anmerkung zum fünfzehnten Lehrſatz des erſten Theils der Principien und auf das zwölfte Capitel im zweiten Theile des Anhanges *).

II.

Die Differenzpunkte.

1. Die Einheit der Dinge. Gott und Natur.

Ich will jetzt im Einzelnen zeigen, wie in Spinoza's Darſtellung der Principien Descartes' die weſentlichen Grundzüge des Spinozismus enthalten ſind und man alſo ſehr unrichtig urtheilt, wenn man Spinoza in dieſer Schrift für einen Carteſianer nimmt oder auch nur zweifelt, daß er in vollem Beſitz der eigenen Lehre war, als er die Schrift ſchrieb. Wer das erſte glaubt, hat nicht einmal die Vorrede geleſen; wer das zweite bezweifelt, hat die Schrift ſelbſt nicht kennen gelernt.

*) Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae par B. de Spinoza. Praefatio. Op. I. pg. IX.

Alle Dinge bilden einen einmüthigen und vollſtändigen Zuſammenhang; die Natur iſt ein einziges Weſen. Gäbe es außer ihr ein anderes davon unabhängiges Weſen, ſo würde hier der Zuſammenhang und damit die Einheit der Dinge, alſo auch deren Erkennbarkeit, alſo auch die Möglichkeit der Philoſophie aufgehoben ſein und damit die Möglichkeit, jene erſte Aufgabe zu löſen und das höchſte Gut zu erreichen*).

Iſt aber der Zuſammenhang aller Dinge oder die Natur in dieſem Sinne einmüthig und vollſtändig, ſo muß ſie begriffen werden als das vollkommenſte Weſen oder als Gott. Aus der Vollkommenheit Gottes folgt ſeine Unabhängigkeit und daraus ſeine Einzigkeit. Denn gäbe es mehrere vollkommenſte Weſen, ſo müßte jedes die Vollkommenheit des anderen erkennen und würde in Betreff dieſer Erkenntniß von einem fremden Daſein abhängig ſein, was mit ſeiner Unabhängigkeit, alſo auch mit ſeiner Vollkommenheit ſtreitet. Daher kann das vollkommenſte Weſen nur ein einziges ſein**).

2. Die Perſönlichkeit Gottes.

Wird aber Gott als das unendliche, allumfaſſende Weſen begriffen, ſo ſchließt er jede Schranke, alſo auch die Perſönlichkeit von ſich aus, und die Perſönlichkeit, auf Gott angewendet, iſt ein bloßes Wort ohne klare Bedeutung. Von Gott kann die Perſönlichkeit und was perſönlicher Natur iſt nur uneigentlich und bildlich gelten, wie z. B. die Empfindungen und Affecte. Wenn man von Gott ſagt, er haßt oder liebt, ſo iſt das ähnlich zu ver-

*) Tota natura naturata non est nisi unicum ens. App. cogitata metaphysica cont. P. II. Cap. IX. Op. I. pg. 124.

**) Ebendaſelbſt P. I. Cap. II. pg. 110.

ſtehen, als wenn es von der Erde heißt, ſie ſpeit aus. Iſt aber Gott und Natur ein Weſen, ſo iſt kein Widerſpruch zwiſchen den göttlichen (geoffenbarten) und natürlichen Wahrheiten, zwiſchen der Schrift und der natürlichen Erkenntniß, und wenn in der That ſolche Widerſprüche in der Schrift ſich fänden, ſo würden wir die Bibel mit derſelben Freiheit widerlegen dürfen, als den Koran oder den Talmud. Hier erkennen wir den Verfaſſer des theologiſch-politiſchen Tractats*).

3. Menſchliche Willensfreiheit.

Iſt nun Gott oder die Natur das einzige allumfaſſende Weſen, ſo ſind die einzelnen Dinge, alſo auch der Menſch, Theile der Natur, durchgängig determinirt in ihrem Daſein und Wirken, ſo iſt keines vermögend, von ſich aus zu handeln oder ſich zu einer Handlung ſelbſt zu beſtimmen, ſo kann auch der menſchliche Wille nur durch die Macht Gottes allein beſtimmt werden. Hier iſt der Widerſpruch zwiſchen der göttlichen Macht und der menſchlichen Freiheit. „Dieſen Widerſpruch," ſagt Spinoza ausdrücklich, „bekennen wir nicht löſen zu können und haben uns über dieſen Punkt ſchon öfter ausgeſprochen**)."

Da nun Spinoza die göttliche Macht abſolut bejaht, ſo muß er die menſchliche Freiheit abſolut verneinen. Dieß iſt ſeine wahre Meinung. Er ſpricht aus, was daraus folgt. Wenn alles in ſeinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geſchieht, ſo iſt alles in ſeiner Art vollkommen, ſo giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; iſt der Menſch durchgängig unfrei, ſo giebt es

*) Cog. metaph. P. I. Cap. VIII. pg. 121 — 123.
**) Ebendaſelbſt P. II. Cap. IX. Cap. XI. pg. 132.

kein Böſes in der Natur des menſchlichen Willens: ſo ſind die Uebel und das Böſe nicht in den Dingen, ſondern bloß in der Vorſtellung des Menſchen. Daher die Erklärung, daß Gott Uebel und Sünde nicht außerhalb des menſchlichen Geiſtes erkenne*). Das heißt mit andern Worten: ſie ſind nicht real, ſondern imaginär.

Hier iſt der augenfällige Widerſpruch zwiſchen Descartes und Spinoza. Spinoza verneint was Descartes bejaht: die menſchliche Willensfreiheit. Er verneint ſie, indem er ſcheinbar die Lehre Descartes' vertheidigt, ſcheinbar die Einwürfe gegen dieſelbe widerlegt. Iſt der Wille abſolut frei und indeterminirt, ſo iſt er unabhängig von der Erkenntniß, ſeinem Umfange nach größer als das Gebiet der Erkenntniß, an ſich unbegrenzt, unbeſtimmt, gleich vermögend, daſſelbe ſowohl zu bejahen als zu verneinen, d. h. indifferent. Eben dieſe Indifferenz verwirft Spinoza. Bejahen und verneinen heißt urtheilen; urtheilen heißt denken, das Denken folgt auf beſtimmte Weiſe aus der Natur des menſchlichen Geiſtes. Iſt nun alles Wollen ein Bejahen oder Verneinen, ſo iſt wollen = denken, ſo iſt der Wille eine Function des Verſtandes, alſo nicht unabhängig von dieſem, nicht umfaſſender und weiterreichend als der Verſtand und die Erkenntniß, ſondern von hier aus vollkommen bedingt und determinirt**). Unſer Wollen iſt beſtimmt durch unſer Denken, dieſes iſt beſtimmt durch unſere Natur, die ſelbſt in ihrem letzten Grunde beſtimmt iſt durch die Macht Gottes.

Descartes hat den Irrthum erklärt durch den Mißbrauch der Freiheit, welcher ſelbſt nur möglich iſt kraft eines unbegrenzten, von der Erkenntniß unabhängigen Willens. Dieſe Lehre Des-

*) Cogitata metaphysica P. II. Cap. VII. pg. 119.

**) Ebendaſelbſt P. II. Cap. XII. cf. Praefatio.

cartes' vom Irrthum und der Freiheit als dem Erklärungsgrunde des Irrthums erläutert Spinoza in seiner Darstellung des ersten Theils der Principien, in der Scholie zum fünfzehnten Satz: „der Irrthum ist nichts Positives". Er giebt die cartesianische Theorie, fügt aber eine Erklärung hinzu, an der, ernsthaft genommen, diese ganze Freiheitstheorie scheitert. Wenn ein Denker, wie Spinoza, auf der einen Seite die menschliche Freiheit zu begründen sucht, auf der andern die gänzliche Abhängigkeit der menschlichen Natur von der Macht oder dem Willen Gottes behauptet, so kann man sicher sein, daß er sich des Widerspruchs bewußt und in demselben Maße der ersten Behauptung fremd ist, als er es ernsthaft meint mit der zweiten. Und diese zweite Behauptung lautet: „zur Natur jedes Wesens gehört nur was der Wille Gottes ihm schenken wollte, denn vor dem Willen Gottes hat nichts existirt, noch kann etwas vor demselben gedacht werden. Darum hat uns Gott einen größeren Verstand oder vollkommenes Erkenntnißvermögen so wenig entzogen, als etwa dem Kreise die Eigenschaften der Kugel oder dem Umfange des Kreises die der Sphäre*)." Das heißt doch wohl: was wir sind, sind wir im letzten Grunde durch die Macht Gottes, durch sie allein. Wir können nichts anderes sein als wir sind. Wir können nichts anderes werden, so wenig als der Kreis eine Kugel oder die Peripherie eine Sphäre. Wir sind was wir vermöge unseres Wesens d. h. von Natur sind. Wo bleibt also die Möglichkeit der Freiheit? Spinoza bejaht und lehrt sie in der Maske Descartes', aber er verneint sie, sobald er die Maske lüftet.

---

*) Princ. phil. P. I. Propos. XV. Schol. Op. I. pg. 32 — 36, besonders pg. 36.

4. Ein Irrthum Schopenhauer's.

Hier iſt Schopenhauer, der ſich unter den Gegnern der Willensfreiheit neuerdings hervorgethan hat, in einem auffallenden Irrthum befangen, den er an mehr als einer Stelle wiederholt. Er nennt zwar Spinoza mit Recht als einen der Bedeutendſten unter denen, welche die moraliſche Freiheit verneint haben, aber zugleich rechnet er ihn, wie Voltaire und Prieſtley, zu den „Bekehrten", die zuerſt an die menſchliche Freiheit geglaubt, dann aber bei reiferem Nachdenken die tiefere Einſicht erreicht hätten, aus welcher ſie das Gegentheil behaupten mußten. Auch Spinoza ſei erſt nach ſeinem vierzigſten Jahr zu der Erkenntniß gekommen, daß die Freiheit des Willens eine Täuſchung ſei. Erſt in ſeiner Ethik ſei er Determiniſt geworden, dagegen in der Schrift, worin er die Principien Descartes' dargeſtellt habe, ein Anhänger und Vertheidiger der Willensfreiheit geweſen. Unmöglich kann Schopenhauer dieſe Schrift geleſen haben; ſonſt wüßte er, daß Spinoza ſchon in der Vorrede ſich als einen Gegner Descartes' im Punkte des Willens bezeichnen ließ. Was Schopenhauer bei dieſer Gelegenheit zuſammenreimt, iſt in der That eine Reihe von Irrthümern. Erſtens iſt es nicht wahr, daß die Ethik oder das Syſtem Spinoza's erſt nach dem vierzigſten Jahre des Philoſophen, alſo in dem letzten Luſtrum ſeines Lebens (1672 — 1677) ausgebildet wurde. Zweitens iſt es nicht einmal wahr, daß die Ethik ſpäter iſt als die Schrift über Descartes. Drittens iſt es nicht wahr, daß Spinoza dieſe Schrift als Anhänger Descartes' geſchrieben hat. Vielmehr hat er einige ſehr weſentliche Differenzen zwiſchen ſeiner Lehre und den Principien Descartes' in der Vorrede anzeigen und in der Schrift ſelbſt bemerkbar hervortreten laſſen. Unter dieſen Differenzen betrifft die erſte und wichtigſte den Punkt der

Willensfreiheit. Schopenhauer irrt demnach, was die Bekehrung Spinoza's in Rückſicht der Willensfreiheit betrifft, Schritt für Schritt. Man ſieht, daß er weder das Leben noch die Briefe noch die Schriften Spinoza's genau unterſucht hat, ſonſt wäre er überall auf Thatſachen geſtoßen, die ſeine Annahme widerlegen *).

III.

Erkenntniß der Weltordnung.

Die Ordnung und der Zuſammenhang aller Dinge iſt einig. Dieſer einmüthige Zuſammenhang iſt erkennbar. Und die Erkennbarkeit der Dinge ſelbſt iſt nur möglich unter der Bedingung, daß ſie nicht dualiſtiſch geſchieden, ſondern eines Weſens ſind und in einem Zuſammenhange begriffen. Die Erkenntniß dieſes Zuſammenhangs iſt die Aufgabe der Philoſophie. Und in der Löſung dieſer Aufgabe, die ſittlicher Natur iſt, erreichen wir jenes höchſte Gut, das Spinoza gleich im Anfange ſeiner erſten Schrift als ſein alleiniges Lebensziel vorſtellt und als alleinige Lebensrichtſchnur ergreift.

In dem Zuſammenhang der Dinge geſchieht nichts, das anders geſchehen könnte. Was geſchieht iſt eine nothwendige Folge aus der Natur der Dinge und muß daher aus dem Weſen derſelben ebenſo klar und deutlich begriffen werden können, als die Mathematik in genauer und ſtrenger Abfolge ihre Sätze herleitet. Darum war die mathematiſche Methode von Spinoza ſchon in jener erſten Schrift als die Form in Ausſicht genommen, in welcher allein die Philoſophie ihre Aufgabe löſt.

---

*) A. Schopenhauer. Ueber die Freiheit des Willens. IV. Vorgänger. S. 75 (Ausgb. 1841).

Wir begegnen dieſem Gedanken wieder in der Darſtellung der Principien Descartes'. Wenn alles nach ewiger Nothwendigkeit erfolgt, ſo können die Dinge nur nach mathematiſcher Methode begriffen werden. Wenn uns die Nothwendigkeit, die mit dem wahren Begriffe Gottes gegeben iſt, aus dem Geſichte verſchwindet und die Täuſchung der menſchlichen Willensfreiheit wieder auftaucht, ſo überreden wir uns, daß die Sache auch anders hätte ſein können und an die Stelle der einfachen Nothwendigkeit tritt die unberechenbare Möglichkeit.

In den methaphyſiſchen Betrachtungen, die Spinoza ſeiner Schrift als Anhang mitgegeben hat, braucht er ein Beiſpiel, um gerade dieſen Punkt zu erhellen. Joſia verbrannte die Gebeine der Götzendiener auf dem Altare Jeroboams. Der Prophet hatte es vorhergeſagt. Gott hatte es gewollt. So betrachtet, erſcheint die Handlung als nothwendig. Achten wir dagegen bloß auf den Willen Joſia's, ſo erſcheint ſie nur als möglich, als eine Handlung, die auch nicht hätte ſtattfinden können. Sobald wir die Natur der Dinge von der göttlichen Natur abſondern und unterſcheiden, haben wir uns den Standpunkt für die Nothwendigkeit der Dinge verrückt. „Daß aber die Winkel eines Dreiecks," ſo fährt Spinoza fort, „gleich ſind zwei rechten, ſagt die Sache ſelbſt. Fürwahr es iſt die Unwiſſenheit, die ſolche Unterſchiede in den Dingen erfindet. Denn wenn die Menſchen in die geſammte Ordnung der Natur eine klare Einſicht hätten, ſo würden ſie Alles ebenſo nothwendig finden als ſämmtliche Sätze der Mathematik; aber weil dies die menſchliche Erkenntniß überſteigt, darum halten wir gewiſſe Dinge für möglich, nicht aber für nothwendig. Man muß deßhalb ſagen, daß Gott entweder nichts vermag, weil Alles nothwendig iſt, oder daß er Alles vermag und daß die Nothwendigkeit,

die wir in den Dingen finden, allein aus dem göttlichen Rathschluß herrührt *)."

Da nun die Philoſophie das Irrationale nicht einräumen darf, vielmehr die vollſtändige Erkennbarkeit der Dinge vorausſetzt und fordert, ſo hat ſie die Aufgabe, nach mathematiſcher Methode das Weltall zu begreifen.

---

*) Cogitata metaphysica. P. II. Cap. IX. Op. I. pg. 124.

Zwölftes Capitel.

Spinoza's mathematiſche Methode in ihrer Begründung, Anwendung, Richtung.

I.

Die Begründung der Methode.

Synthetiſche Ordnung und Deduction.

Schon Descartes hatte nach dem Vorbilde der mathematiſchen Methode die philoſophiſche entworfen, aber er hatte die ſtrenge Form der geometriſchen Darſtellung nach dem Vorbilde der Elemente des Euklides nur ſtellenweiſe gebraucht, namentlich in jener Erwiederung auf die zweiten Einwürfe. Wie Descartes, iſt auch Spinoza vor Allem mit dem Gedanken an die Methode beſchäftigt, mit der Erforſchung des richtigen Weges zur wahren Erkenntniß. Seine erſte Schrift iſt ein Entwurf der Methodenlehre. Er iſt weder ausgeführt noch auch als Skizze vollendet, aber ſo viel iſt bereits ausgemacht, daß die Form, in welcher die philoſophiſche Erkenntniß ihrem Objecte entſpricht und alſo die Philoſophie ihre Aufgabe löſt, der mathematiſchen Methode gleichkommt. Was Descartes ſelbſt in der Darſtellung ſeiner Lehre nicht gethan hatte, thut Spinoza: er entwickelt die beiden erſten Bücher der Prin-

cipien Descartes' nach geometrischer Methode. Und in dem Anhange dieser Schrift, den methaphysischen Betrachtungen, begegneten wir dem Satz: „wenn man in die ganze Ordnung der Natur eine klare Einsicht hätte, so würde man Alles eben so nothwendig finden als die Sätze der Mathematik." Das heißt doch wohl: man würde erkennen, daß Alles mit mathematischer Nothwendigkeit geschieht. Nun ist die mathematische Nothwendigkeit nur erkennbar in der Form der mathematischen Methode. Nur in dieser Form also entspricht unsere Erkenntniß dem Wesen und der Natur der Dinge, wenn in dieser Alles so nothwendig erfolgt, als die Sätze in der Mathematik. Nur in dieser Form also ist unsere Erkenntniß wahr. Oder anders ausgedrückt: die wahre Erkenntniß ist diejenige, welche der Natur der Dinge und ihrer Ordnung vollkommen gemäß ist, mit derselben vollkommen übereinstimmt; und da diese Uebereinstimmung nur möglich ist in der Form der mathematischen Methode, so ist damit der Erkenntniß die Richtschnur und der alleinige Weg zur Wahrheit genau vorgeschrieben. Darum entwirft Spinoza sein eignes System, so wie es in seinem Hauptwerk, der Ethik, enthalten ist, in geometrischer Weise.

Zur Erkenntniß und Würdigung der Lehre Spinoza's ist es darum vor Allem wichtig, daß wir die mathematische Methode kennen lernen in ihrer Begründung, ihrer Anwendung und in der bestimmten Form ihrer Denkweise, die gewisse Grundbegriffe fordert und gewisse Vorstellungen, die sonst als Grundbegriffe gelten, ausschließt und verneint. Diese Betrachtung giebt uns einen Gesichtspunkt, von dem aus wir eine Aussicht und einen vorläufigen Einblick gewinnen in die Verfassung des ganzen Systems.

Wo ist in diesem Systeme selbst das Motiv, welches in der Darstellung desselben die geometrische Methode unentbehrlich macht

und den Spinozismus nöthigt in dieſe Form einzugehen, als die ihm allein oder wenigſtens vollkommen gemäße? Die Aufgabe, wie ſie der Tractat über die Berichtigung des Verſtandes von vornherein feſtgeſtellt hatte, verlangt, daß der Zuſammenhang aller Dinge in ſeiner Einheit erkannt werde: die nothwendige Ordnung der Dinge. Die Nothwendigkeit eines Dinges erkennen heißt die Urſache einſehen, die es bewirkt, den Grund, aus dem es folgt. Wenn aus dieſem Grunde eben ſo gut auch etwas Anderes oder Gegentheiliges oder überhaupt nichts folgen kann, ſo iſt in dem gegebenen Fall die Nothwendigkeit der Sache problematiſch: vielmehr iſt dann eine ſtrenge Nothwendigkeit nicht vorhanden d. h. ſo gut als gar keine. Alſo die Einſicht in die Nothwendigkeit eines Dinges beſteht in einer Folgerung, die jeden Widerſpruch ausſchließt. Nun will die gegebene Urſache ebenfalls erkannt ſein aus einer früheren, aus der ſie mit derſelben unwiderſprechlichen Nothwendigkeit folgt. Und ſo muß die Erkenntniß, um die Natur der Dinge und deren Zuſammenhang richtig vorzuſtellen, ſich in einer Kette von Folgerungen ausbreiten und ordnen, die Glied für Glied und Schritt für Schritt ſachgemäß fortſchreitet und zuletzt von einem erſten und oberſten Princip abhängt, zu dem ſich die ganze Kette der Folgerungen verhält, wie die ganze Ordnung der Dinge zu ihrer oberſten Urſache. Je mehr Urſachen nöthig ſind, um ein Ding zu erklären und abzuleiten, um ſo zuſammengeſetzter iſt in dieſem Fall die Erkenntniß, um ſo zuſammengeſetzter und ſpecifiſcher iſt das Ding ſelbſt. Darum wird hier das Erkennen ſachgemäß fortſchreiten müſſen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Beſondern und Zuſammengeſetzten, d. h. der Fortſchritt geſchieht in ſynthetiſcher Ordnung. Jeder Schritt beſteht in einer Ableitung, in einer Folgerung. Dieſes fortſchreitende Folgern und Ableiten des Beſonderen aus dem Allgemeinen iſt die

Methode der Deduction. Alſo iſt die Richtſchnur der Erkenntniß die ſynthetiſche und deductive Verknüpfung und Reihe der Folgerungen, und eben in einer ſolchen Ordnung beſteht die Methode der Mathematik.

Die Aufgabe, um die es ſich handelt, die Einſicht in den nothwendigen Zuſammenhang und die Einheit der Dinge, kann nur gelöſt werden in einem Syſtem, worin nichts erkannt wird außer durch Folgerung, worin die Reihe der Folgerungen fortſchreitet in ſtreng ſynthetiſcher Ordnung, d. h. in einem Syſtem, das ſeiner innerſten Anlage nach zu ſeiner Verfaſſung und ſeinem Ausbau die Form der mathematiſchen Methode fordert. So iſt die letztere in der Aufgabe des Spinozismus begründet*).

II.

Anwendung der Methode.

1. Die Darſtellungsweiſe.

Machen wir uns dieſe Methode in ihrer Anwendung deutlich. Das Syſtem wird beginnen müſſen mit Sätzen, welche die übrigen begründen, ſelbſt aber nicht durch andere Sätze begründet zu werden brauchen, ſondern durch ſich einleuchtend oder unmittelbar gewiß ſind. Das ſind die Grundſätze oder Axiome. Ohne ſolche Grundſätze giebt es keinen Anfang der Erkenntniß, alſo keine Möglichkeit eines Syſtems. Die Grundſätze fordern, daß die Begriffe, die ſie vorausſetzen, genau und klar beſtimmt ſind. Alſo müſſen den Grundſätzen die Begriffsbeſtimmungen oder Definitionen vorhergehen. Die begründeten Sätze, die aus früheren nothwendig folgen, ſind die Lehrſätze oder Propoſitionen. Sie

*) Vergl. damit Capitel IX. Nr. III. 2 und 3. S. 179—183.

werden bewieſen durch die Sätze, welche vorhergehen: Definitionen, Axiome, frühere Lehrſätze. Der Beweis iſt die Demonſtration. Was aus einem Lehrſatz unmittelbar folgt, iſt ein Folgeſatz oder Corollarium. Was der Beweisführung zu näherer Erläuterung hinzugefügt wird, iſt ein Scholion. In dieſer ſchweren Rüſtung der Definitionen, Axiome, Propoſitionen, Demonſtrationen, Corollarien und Scholien ſchreitet die Philoſophie Spinoza's nicht eben leicht einher, und dieſer ganze Apparat der geometriſchen Darſtellungsweiſe, den das Syſtem ſich anlegt, ohne die ſinnliche Anſchaulichkeit der Größenlehre zu haben, iſt unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinoza's den gründlichen Leſern entgegenſtellt, die größte*). Ich will den meinigen einen deutlichen Einblick in dieſe Methode geben, indem ich zeige, wie ſie aus der Aufgabe Spinoza's hervorgeht und ihre erſten Sätze ordnet.

2. Die Definitionen.

Die Aufgabe, wie ſie bereits feſtſteht und uns einleuchtet aus den ſchon entwickelten Schriften Spinoza's, verlangt die Einſicht in die ewige Ordnung und Einheit der Dinge. Das iſt das Thema, welches Spinoza's Leben und Denken ganz erfüllt. Begreifen heißt ableiten, folgern. Die ewige Ordnung der Dinge iſt begriffen, wenn ſie erkannt iſt als eine ewige Folge d. h. als nothwendige Folge eines ewigen Weſens: als eine nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes.

*) Man hat nachgerechnet, daß die Ethik in ihren fünf Büchern 76 Definitionen, 16 Axiome, 259 Propoſitionen, 70 Corollarien, 129 Scholien aufführt. Dazu kommen 7 Lemmata und 8 Poſtulate.

Wollen wir uns dieſe Aufgabe deutlich machen, ſo iſt die erſte Frage: was iſt ewig? Die Antwort heiße: was aus der Natur des ewigen Weſens (aus dem Begriff oder der Definition deſſelben) nothwendig folgt. So iſt die zweite Frage, welche der Auflöſung der erſten vorausgehen muß: was iſt nothwendig? was iſt frei? Dazu kommt als dritte Frage: was iſt Gott? Denn um den Begriff der Ewigkeit zu erklären als nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes, muß ich den Begriff der Nothwendigkeit (Freiheit) und Gottes erklärt haben. Auf die Frage: was iſt Gott? heiße die Antwort: er iſt die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht. Alſo iſt die Auflöſung dieſer Frage bedingt durch folgende Vorfragen: was iſt Subſtanz? was iſt Attribut? was iſt Modus? Denn die Erklärung des Attributs fordert zugleich die des Modus. Die Subſtanz werde erklärt durch dasjenige, was an ſich iſt und aus ſich begriffen wird, oder, negativ ausgedrückt, durch dasjenige, was nicht durch Anderes begriffen zu werden nöthig hat. Es müßte durch Anderes begriffen werden, wenn es dadurch begrenzt wäre. Ein Weſen, welches durch ſich exiſtirt, iſt Urſache ſeiner ſelbſt. Ein Weſen, welches durch Anderes begrenzt wird, iſt endlich. Alſo fordert der Begriff der Subſtanz, daß zwei Begriffe zuvor erklärt ſind: was iſt Urſache ſeiner ſelbſt (urſprünglich)? was iſt endlich?

Damit ſind die erſten acht Definitionen Spinoza's dargethan. Nur ſo lange man ihre Entſtehung nicht kennt, darf man ſich über die Zahl und Faſſung derſelben verwundern. Sie ſind in dieſer Rückſicht oft genug von einer ganz äußerlichen, unkundigen und ſelbſtgefälligen Kritik in Anſpruch genommen worden, als ob ſie ein willkürliches Aggregat wären. Das ſind ſie nicht. Vielmehr bilden ſie in ihrem Grunde *eine* Definition, nämlich die genaue Erklärung der Aufgabe des ganzen Syſtems. Hier iſt die über-

ſichtliche Zergliederung dieſer Aufgabe in ihre Elemente. Gefordert wird die Erkenntniß des ewigen Zuſammenhangs der Dinge. Ewig = nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes. Was iſt nothwendig und frei? Was iſt Gott? Gott = Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht. Was iſt Attribut und Modus? Was iſt Subſtanz? Subſtanz = urſprüngliches oder nicht endliches Weſen. Was iſt Urſache ſeiner ſelbſt? Was iſt endlich?

Und hier iſt die ſynthetiſche Ordnung dieſer Definitionen, deren Reihe mit dem einfachſten Begriffe beginnen muß: 1) Urſache ſeiner ſelbſt, 2) Begriff des endlichen Weſens, 3) Begriff der Subſtanz, 4) Begriff des Attributs, 5) Begriff des Modus, 6) Begriff Gottes, 7) Begriff der Freiheit und Nothwendigkeit, 8) Begriff der Ewigkeit. Das iſt die Ordnung, in welcher Spinoza dieſe acht Definitionen der Grundbegriffe an die Spitze ſeines Syſtems geſtellt hat.

Hier ſind die Erklärungen ſelbſt, zuſammengefaßt in ihre Hauptpunkte*):

1) Urſache ſeiner ſelbſt iſt, was durch ſich exiſtirt: deſſen Weſen die Exiſtenz in ſich ſchließt.
2) Endlich iſt, was durch Anderes ſeinesgleichen begrenzt wird.
3) Subſtanz iſt, was aus ſich iſt und begriffen wird, alſo, um begriffen zu werden, nicht den Begriff eines andern Weſens bedarf.
4) Attribut iſt, was der Verſtand als Weſensbeſchaffenheit der Subſtanz erkennt.
5) Modus iſt, was in Anderem iſt und durch Anderes begriffen wird (Affectionen der Subſtanz).

---

*) Ethices P. I. De Deo. Def. I—VIII. Op. II. pg. 35. 36.

6) Gott iſt das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlich viel Attributen beſteht, deren jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt.

7) Frei iſt, was aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt und von ſich allein zum Handeln beſtimmt wird; nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen iſt, was von Anderem beſtimmt wird, ſo und nicht anders zu ſein und zu wirken.

8) Ewig iſt, was begriffen wird als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Weſens.

3. Die Axiome.

Die Definitionen haben die Begriffe erklärt, die zur Aufgabe Spinoza's gehören und nöthig ſind zu deren Verſtändniß. Jetzt handelt es ſich um die Löſung dieſer Aufgabe, zunächſt um die Bedingungen, unter denen die Löſung ſteht d. h. unter denen die Einſicht möglich iſt in die Nothwendigkeit und den Zuſammenhang aller Dinge. Jede dieſer Bedingungen iſt in Rückſicht auf das Syſtem ein Grundſatz. Die genaue Ordnung dieſer Grundſätze bildet daher das nächſte Glied, welches unmittelbar auf die Definitionen folgt.

Wenn Alles in ſeiner Nothwendigkeit erkannt werden ſoll, ſo iſt die erſte Bedingung, daß Alles nothwendig iſt, und die zweite, daß Alles als nothwendig gedacht werden muß. Nun hat die Nothwendigkeit zwei Formen: den Grund ſeines Daſeins in ſich oder in Anderem (nicht in ſich) haben. Dieſe beiden Formen ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt und ſchließen daher den dritten Fall aus. Alles iſt mithin in einer dieſer beiden Formen nothwendig; Alles muß in einer dieſer beiden Formen als

nothwendig gedacht werden. Das gilt nach dem Denkgeſetz der Identität und des ausgeſchloſſenen Dritten: beides gilt demnach als Grundſatz. Daher das erſte Axiom: Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in Anderem. Und das zweite: was durch Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch ſich begriffen werden.

Nothwendig ſein heißt aus einer Urſache folgen oder bewirkt ſein. Die Nothwendigkeit beſteht in dem Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung. Ohne dieſen Zuſammenhang keine Nothwendigkeit. Ohne Einſicht in dieſen Zuſammenhang keine Einſicht in die Nothwendigkeit der Dinge. Ohne Zuſammenhang in den Dingen auch kein Zuſammenhang in den Begriffen der Dinge. Kurzgeſagt: die Nothwendigkeit in den Dingen wie in den Begriffen, die Nothwendigkeit im Sein wie im Denken beſteht in der Cauſalität. Das iſt der Inhalt der drei folgenden Axiome. Das dritte Axiom erklärt: „wenn die beſtimmte Urſache gegeben iſt, ſo iſt die Wirkung nothwendig; und umgekehrt ohne gegebene beſtimmte Urſache iſt die Wirkung unmöglich.“ Das vierte: „die Erkenntniß der Wirkung hängt ab von der Erkenntniß der Urſache und ſchließt dieſelbe in ſich.“ Das fünfte: „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen ſchließt den des andern nicht in ſich.“

Sein und Denken ſind durchgängig beherrſcht von den Formen der Nothwendigkeit. Das iſt der Inhalt jener fünf Axiome. Alſo wird die Erkenntniß ſtattfinden, wenn es ein wahres Denken giebt oder wenn dasjenige Denken wahr iſt, welches mit dem Sein übereinſtimmt; und dieſe Uebereinſtimmung findet ſtatt, ſobald der Satz gilt: was nothwendig ſo und nicht anders gedacht wird, das muß auch nothwendig ſo und nicht anders

ſein. Was als exiſtirend gedacht werden muß, das exiſtirt nothwendig; was als nicht exiſtirend gedacht werden kann, das exiſtirt nicht nothwendig. Daher die beiden letzten Axiome. Das ſechſte: „die wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtand (Ideat) übereinſtimmen." Und das ſiebente: „was ſich als nicht exiſtirend denken läßt, deſſen Weſen ſchließt die Exiſtenz nicht in ſich."

Die ſieben Axiome erklären mithin die Nothwendigkeit im Sein, die Nothwendigkeit im Denken, die Wahrheit als Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein, die Nothwendigkeit dieſer Uebereinſtimmung. Kurzgeſagt: ſie ſichern die Erkenntniß (die Löſung der Aufgabe) in allen ihren Bedingungen*).

4. Die Propoſitionen und Demonſtrationen.

Jetzt beginnt die Löſung der Aufgabe in der ſyſtematiſchen Ordnung der Lehrſätze. Ich will hier nur die Methode in dieſem Gebiete anſchaulich machen und nehme daher als Beiſpiel den Hauptſatz, in welchem der Schwerpunkt der ſpinoziſtiſchen Lehre liegt: es giebt nur eine Subſtanz und dieſe eine Subſtanz iſt Gott. Oder Gott iſt die einzige Subſtanz. Es iſt in der Reihe der Lehrſätze des erſten Buches der vierzehnte, der wörtlich ſo lautet: „außer Gott kann keine Subſtanz weder ſein noch begriffen werden."

Soll Gott die einzige Subſtanz ſein, ſo dürfen weder außer ihm andere Subſtanzen ſein noch darf er ſelbſt in mehrere Subſtanzen zerfallen. Er würde in mehrere Subſtanzen zerfallen können, wenn die abſolut unendliche Subſtanz theilbar wäre. Sie wäre theilbar, wenn aus einem ihrer Attribute die Theilbarkeit folgte. Dem Satz alſo, daß Gott die alleinige Subſtanz iſt,

*) Ebendaſ. Axiom. I — VII. Op. II. pg. 36.

müſſen zwei andere unmittelbar vorausgehen, die das Weſen Gottes gegen die Theilbarkeit ſichern. Daher der zwölfte Lehrſatz: „kein Attribut der Subſtanz kann wirklich gedacht werden, woraus folgen könnte, daß die Subſtanz theilbar ſei.“ Und der dreizehnte: „die abſolut unendliche Subſtanz iſt untheilbar *).“

Es bleibt der Fall übrig, daß außer Gott noch andere Subſtanzen ſind oder möglich ſind. Gott begreift alle Attribute in ſich. Gäbe es außer ihm noch andere Subſtanzen, ſo könnten dieſe nicht andere Attribute haben als Gott. Alſo würde es verſchiedene Subſtanzen geben, die gleiche Attribute haben. Nun können Subſtanzen aber nur durch ihre Attribute unterſchieden werden. Subſtanzen alſo, die ſich durch ihre Attribute nicht unterſcheiden, ſind als ſolche nicht verſchieden. Darum kann es keine von Gott verſchiedene Subſtanz geben d. h. außer ihm keine. So lautet der Beweis, den ich an dieſer Stelle nur als Beiſpiel einer Demonſtration gebe.

Offenbar muß eine Reihe von Sätzen bewieſen ſein, damit der eben gegebene Beweis gelte.

Die nächſte Vorausſetzung iſt, daß Gott nothwendig exiſtirt. Dieſer Beweis iſt geführt im elften Satz, welcher erklärt: „Gott oder die Subſtanz, die aus unendlich viel Attributen beſteht, deren jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt, exiſtirt nothwendig **).“

Aber warum drückt jedes ſeiner Attribute ewige und unendliche Weſenheit aus? Weil jedes Attribut einer Subſtanz durch

*) Propos. XII. Demonstr. per prop. 8. 6. 5. 6. 2. def. 4. prop. 10. 7. Prop. XIII. Demonstr. per prop. 5. 11.

**) Prop. XI. Demonstr. per ax. 7. prop. 7.

ſich begriffen werden muß. Dieß beweiſt der zehnte Satz: „jedes Attribut einer Subſtanz muß durch ſich begriffen werden *)."

Warum hat Gott unendlich viel Attribute? Weil er entweder nichts oder das vollkommenſte Weſen d. h. der Inbegriff aller Realitäten iſt. Jedes Attribut drückt Realität aus. Alſo je mehr Realität, um ſo mehr Attribute. Dieß beweiſt der neunte Satz **).

Warum muß jedes Attribut einer Subſtanz aus ſich begriffen werden? Weil es die Weſenseigenthümlichkeit der Subſtanz ausmacht, die Subſtanz aber nothwendig unendlich iſt, ein unendliches Weſen aber nur aus ſich begriffen werden kann. Warum aber iſt die Subſtanz unendlich? Wäre ſie endlich, ſo müßte ſie durch ihresgleichen, alſo durch eine gleichartige Subſtanz begrenzt ſein, ſo müßte es eine Subſtanz von demſelben Attribut geben, was unmöglich iſt. Dieß beweiſt der achte Satz: „jede Subſtanz iſt nothwendig unendlich ***)."

Gott exiſtirt nothwendig, wenn die Subſtanz nothwendig exiſtirt. Aber warum exiſtirt die Subſtanz nothwendig? Weil die Exiſtenz zu ihrem Weſen gehört. Weil ſie nicht Wirkung eines anderen Weſens ſein kann, ſondern nur Urſache ihrer ſelbſt. Dieß beweiſt der ſiebente Satz: „zur Natur der Subſtanz gehört die Exiſtenz †)."

Warum kann ſie nicht Exiſtenz eines andern Weſens ſein? Weil eine Subſtanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, denn dieß würde einen Cauſalzuſammenhang zwiſchen verſchiedenen Subſtanzen vorausſetzen, der unmöglich iſt. Den Be-

*) Prop. X. Dem. per def. 4. 3.

**) Prop. IX. Dem. pat. ex def. 4.

***) Prop. VIII. Dem. per prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5.

†) Prop. VII. Dem. per prop. 6 coroll. def. 1.

weis führt der ſechſte Satz: „eine Subſtanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden*).“

Warum können verſchiedene Subſtanzen keinen Cauſalzuſammenhang haben? Setzen wir den Fall, daß die verſchiedenen Subſtanzen gleiche Attribute haben, ſo ſind ſie nicht zu unterſcheiden, es ſind dann nicht verſchiedene ſondern nur eine Subſtanz. Alſo kann in dieſem Fall nicht die Rede ſein von einem Cauſalzuſammenhang verſchiedener Subſtanzen. Der fünfte Satz beweiſt: „in der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von demſelben Weſen oder Attribut geben**).“

Aller Unterſchied der Dinge beſteht in der Verſchiedenheit ihrer Attribute oder Modi. Dieß beweiſt der vierte Satz***).

Setzen wir, daß zwei Subſtanzen verſchiedene Attribute haben, ſo ſind die Begriffe beider Subſtanzen, da jede nur aus ſich erkannt wird, von einander vollkommen unabhängig, alſo iſt zwiſchen beiden gar keine Gemeinſchaft. Dinge aber, die jede Gemeinſchaft ausſchließen, ſchließen auch jeden Cauſalnexus aus. Die Beweiſe führen der zweite und dritte Satz: „zwei Subſtanzen, die verſchiedene Attribute haben, ſind ohne jede Gemeinſchaft.“ „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht eines die Urſache des andern ſein†).“

So bliebe nur übrig die Verſchiedenheit der Subſtanzen in Rückſicht der Modi. Aber die Subſtanz iſt ihrem Weſen nach unabhängig von den zufälligen und wandelbaren Beſchaffenheiten. Sie iſt in ſich, der Modus in Anderem. Sie kann daher nicht durch die Modi wahrhaft begriffen, alſo können auch nicht

*) Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. 3.

**) Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. def. 3. 6. prop. 4.

***) Prop. IV. Dem. p. ax. 1. def. 3. 5. ax. 4.

†) Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 5. 4.

durch die Modi Subſtanzen unterſchieden werden. Dagegen ſichert der erſte Satz: „die Subſtanz iſt früher als ihre Affectionen*).“

Hier haben wir aus dem vierzehnten Satz durch Analyſe in genauer, rückſchreitender Ordnung die dreizehn vorhergehenden dargeſtellt. Daraus erhellt zugleich der genaue ſynthetiſche Fortſchritt von dem erſten Satz: daß die Subſtanz früher iſt als die Modi, bis zu dem vierzehnten Satz: daß Gott die einzige Subſtanz iſt. Die erſten ſechs Sätze kommen zu dem Reſultat, daß in der erkennbaren Natur nur eine Subſtanz iſt. Von dieſer Subſtanz gilt nothwendig die Exiſtenz und die Unendlichkeit. Dieß beweiſen der ſiebente und achte. Daß die Subſtanz, welche unendlich viel Attribute enthält, Gott iſt und Gott die einzige Subſtanz: dieſen Beweis führen die letzten ſechs Sätze.

5. Corollarien und Scholien.

Der ſechſte Satz beweiſt, daß keine Subſtanz von einer andern Subſtanz hervorgebracht ſein kann. Daraus folgt unmittelbar, daß ſie überhaupt keine Urſache außer ſich haben kann, da dieſe Urſache nur eine Subſtanz ſein könnte. Dieſer Folgeſatz diene als Beiſpiel eines Corollariums**).

Der achte Satz beweiſt, daß die Subſtanz nothwendig unendlich iſt. Der Beweis wird geführt mit wiederholter Hinweiſung auf den fünften und ſiebenten Satz und die zweite Definition. Indeſſen genügt der ſiebente Satz allein, um daraus den achten zu beweiſen. Wenn die Subſtanz nothwendig exiſtirt, ſo kann

*) Prop. I. Dem. p. def. 3. 5. Vgl. Epist. IV (an Oldenburg).
**) Prop. VI. Collorar.

ſie nicht von Anderem abhängig, alſo auch nicht durch Anderes begrenzt ſein, mithin iſt ſie nothwendig unendlich. Ja der klare Begriff der Subſtanz allein reicht hin, um ihre Unendlichkeit darzuthun. Denn deutlich gedacht, iſt die Subſtanz Urſache ihrer ſelbſt, alſo ein nothwendig exiſtirendes, alſo ein nothwendig unendliches Weſen. Dieſe Vereinfachung des Beweiſes in doppelter Form giebt Spinoza in zwei beſonderen Bemerkungen, die ich als Beiſpiel der Scholien anführe*).

Ich will, indem ich hier die Methode Spinoza's in ihrer Anwendung dargethan und zergliedert habe, zugleich die Art und Weiſe bezeichnen, wie die Ethik geleſen ſein will. Nachdem man den ſynthetiſchen Gang der Darſtellung bis auf einen gewiſſen hervortretenden Punkt genau und ſicher verfolgt hat, wird man gut thun, innezuhalten und den durchlaufenen Weg nach rückwärts (analytiſch) eben ſo genau auszumeſſen, um ſich deutlich zu machen, wie die früheren Sätze die wohlgeordneten Bedingungen waren, die Schritt für Schritt zu dem gewonnenen Punkte hinführten. Dafür diene unſere obige Analyſe des vierzehnten Satzes als Beiſpiel.

III.

Metaphyſiſche Geltung der Methode.

1. Uebereinſtimmung der Weltordnung mit der mathematiſchen Methode.

Bevor wir die Bahn der geometriſchen Darſtellungsweiſe verlaſſen und den Spinozismus ſelbſt in einer ſyſtematiſch geord-

*) Prop. VIII. Schol. I. II. Op. II. pg. 39. 40.

neten Form entwickeln, ohne noch ferner in den Apparat und die Weitläufigkeiten der mathematiſchen Methode einzugehen, wollen wir von dem Geſichtspunkte dieſer Methode aus einen Blick der Orientirung auf die geſammte Weltanſchauung Spinoza's und die Verfaſſung ſeines Syſtems fallen laſſen. Wir meinen nicht etwa, daß er nach dem Schema der mathematiſchen Methode erſt ſein Syſtem eingerichtet habe, vielmehr nöthigte ihn die Natur ſeines Denkens und ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe, gerade dieſe Methode zu ergreifen. Aber nachdem wir aus dem Grundgedanken ſeiner Lehre die mathematiſche Methode motivirt haben, werden wir auch von der letztern aus, um uns leichter zurechtzufinden, auf das Syſtem hinblicken dürfen.

Wenn das Weltall in der Form der mathematiſchen Methode begriffen werden ſoll, ſo wird die Verfaſſung und Ordnung der Dinge mit dieſer Methode übereinſtimmen und die Natur ſo handeln müſſen, wie es der mathematiſchen Denkweiſe einleuchtet. Es geſchieht dann nichts, das nicht mathematiſch bewieſen werden kann. Was geſchieht iſt nothwendig, wie die Sätze der Mathematik. Was in der Natur der Dinge nothwendig geſchieht, muß in der Erkenntniß der Dinge als ein Satz bewieſen werden können, der nothwendig folgt. Was in dem Syſtem dieſer nothwendigen Folgerungen keinen Platz findet, das findet auch keinen in der Ordnung der Dinge, das exiſtirt nicht in der Weltanſchauung Spinoza's, das kann in Wahrheit weder ſein noch gedacht werden.

Der gewöhnliche Mathematiker, der ſich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einſchränkt, wird auch ſeine Methode und Wiſſenſchaft in der Grenze dieſes Gebietes halten; was dieſe Grenze überſchreitet, wie z. B. der Geiſt, das Selbſtbewußtſein, die Freiheit, die ſittliche Weltordnung u. ſ. f.

wird er entweder als Objecte nehmen, die ihn gleichgültig laſſen, oder als Aufgaben anderer Wiſſenſchaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der ſeinigen handeln. Dagegen für den Metaphyſiker, der die mathematiſche Methode zu ſeiner Richtſchnur nimmt und die geſammte Ordnung der Dinge in dieſer Ordnung der Begriffe auffaßt, wird in Wahrheit nichts exiſtiren dürfen, das nicht mathematiſch beweisbar wäre. So kommen in die Weltanſchauung Spinoza's jene Züge, welche die Welt ſo lange Zeit hindurch erſchreckt und empört haben. Was nämlich folgt, wenn das oberſte und alleinige Geſetz der Dinge mit der mathematiſchen Nothwendigkeit genau übereinſtimmt? Wenn die mathematiſche Methode die alleinige Richtſchnur der Erkenntniß bildet, wenn ſie nicht bloß den Größen, ſondern den Dingen ſelbſt gleichkommt: wie muß die Natur der Dinge gedacht werden?

2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt.

In der mathematiſchen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und dieſe Kette von Folgerungen leitet ſich zurück auf unmittelbar gewiſſe Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen ſie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnißſatz iſt eine Folgerung. In der mathematiſchen Ordnung *folgt* Alles. Jeder Satz iſt nothwendig, weil er durch frühere begründet iſt, zuletzt ſind alle in dem erſten Grundſatz enthalten, und es iſt nichts geſchehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortſchreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben. Dieſe Folgerungen tragen jede den Charakter ſtrenger und unwiderſprechlicher Nothwendigkeit. Keine kann anders ſein als ſie iſt. Dieſe Nothwendigkeit iſt unabhängig von dem Verlaufe der Zeit, worin wir von einer Folgerung zur andern fortſchreiten. Die

Wahrheiten ſelbſt, deren wir auf dieſem Wege inne werden, ſind nicht zeitlich, ſie entſtehen und vergehen nicht, ſie ſind; ihre Aufeinanderfolge hat keine ſucceſſive Bedeutung. Das nothwendige Folgen iſt hier gleich dem ewigen Sein. Jede mathematiſche Wahrheit iſt ewig, da ihre Geltung nicht gebunden iſt an eine zeitliche Dauer. Wenn wir aus dem Weſen des Dreiecks einen Satz nach dem andern ableiten, ſo wird man nicht meinen, daß dieſe geometriſchen Wahrheiten zeitlich einander folgen und in dieſem Sinne die einen früher ſind als die andern. Sie ſind alle zugleich in der Natur des Dreiecks enthalten; ſie ſind in dieſer Raumgröße gegeben, und nur wir löſen das Syſtem dieſer ewigen Wahrheiten in eine Reihe von Sätzen auf, die wir in zeitlichem Fortſchritt eine nach der andern einſehen. Die Folgerung iſt zeitlich, aber die Folge iſt ewig. Wenn alſo die Weltordnung ſo begriffen ſein will, wie das Syſtem der mathematiſchen Wahrheiten, ſo muß die Ordnung der Dinge gedacht werden als ein Syſtem von Folgen; jedes Ding iſt die nothwendige Folge eines anderen, und dieſe Kette von Wirkungen führt ſich zurück auf eine erſte Urſache, die nicht Wirkung einer anderen, ſondern ein wahrhaft urſprüngliches Weſen oder Urſache ihrer ſelbſt iſt. Wie in dem Grundſatz das geſammte Syſtem der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten deſſelben enthalten ſind, ſo iſt mit dem urſprünglichen Weſen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und das Weltall folgt aus ſeinem Urgrunde, wie die Reihe der mathematiſchen Lehrſätze aus dem Axiom.

Das Weltall folgt, d. h. es iſt nothwendig, wie eine mathematiſche Wahrheit. Es folgt aus dem urſprünglichen Weſen, wie die mathematiſche Wahrheit aus dem Grundſatz. Dieſe nothwendige Folge iſt zugleich eine ewige. Die Welt entſteht nicht, ſie iſt; wie die mathematiſche Wahrheit nicht aus dem Grundſatz

(mit der Zeit) entſteht, ſondern ewig in ihm iſt und beſteht. Alſo muß das Weltall gedacht werden als eine nothwendige und ewige Ordnung der Dinge.

3. Die Unmöglichkeit der Freiheit.

Was nach mathematiſcher Methode begriffen wird, iſt eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen. Was in der Natur der Dinge geſchieht, iſt eine nothwendige Folge aus gegebenen Urſachen, welche ſelbſt nothwendige Wirkungen ſind. Mithin muß jene nothwendige und ewige Ordnung der Dinge gedacht werden als eine ſtetige Cauſalität, als ununterbrochene Reihe von Urſach und Wirkung, Grund und Folge. In dieſem Zuſammenhange der Dinge giebt es keine Kraft, die im Stande wäre ihn zu zerreißen: kein Vermögen, das den Cauſalnexus abwerfen und aus ſich allein, unabhängig von allen äußeren Determinationen, alſo unbedingt handeln könnte. Es giebt in der Natur der Dinge keine Freiheit. Die Kette, welche ſie hält, iſt eine wirkliche Kette. Durch gegebene Urſachen wird jedes Ding beſtimmt, ſo und nicht anders zu ſein, auf dieſe und keine andere Weiſe zu wirken.

4. Die Unmöglichkeit der Zwecke.

Was in der Natur der Dinge geſchieht, folgt aus einer gegebenen Urſache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geſchieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; Alles geſchieht durch wirkende Urſachen, nichts nach Endurſachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt werde, fordert ein Vermögen der Selbſtbeſtimmung, welches in dieſer Ordnung der Dinge nicht ſtattfindet. Der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematiſche

Denkweiſe. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: wozu ſind die Winkel eines Dreiecks zuſammen gleich zwei rechten? wozu ſind die Radien eines Kreiſes einander gleich? wozu iſt zweimal zwei gleich vier? Man kann hier nur fragen, warum es ſich ſo verhält? Die mathematiſchen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles ſo nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, ſo giebt es überhaupt keine Zwecke, ſo iſt der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorſtellung, nichts als eine weſenloſe Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Urſachen dem der Finalurſachen entgegengeſetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen.

Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen. Alſo giebt es auch weder erfüllte noch verfehlte Zwecke. Die Dinge können darin nicht unterſchieden ſein, daß ſie ihre Zwecke mehr oder weniger erreichen, daß ſie beſſer oder ſchlechter ſind. Wo wir, von der Vorſtellung der Zwecke erfüllt, meinen, daß in der Natur dieſe Zwecke völlig erreicht ſind, da nennen wir die Dinge vollkommen, wohlgeordnet, gut, ſchön u. ſ. f. Und wenn wir zu finden glauben, daß dieſe Zwecke nicht erreicht oder verfehlt ſind, da reden wir im entgegengeſetzten Sinne und nennen die Dinge unvollkommen, verworren, böſe, häßlich u. ſ. f.*). Verfehlte Zwecke ſind kläglich oder lächerlich oder abſcheulich, je nachdem man ſie nimmt. In der Betrachtungsweiſe Spinoza's giebt es nichts, das anders ſein könnte oder ſollte als es in Wahrheit iſt, alſo nichts, worüber man im Ernſte lachen oder weinen oder ſich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm

*) Eth. I. App. Op. II. pg. 69. 73.

Viele nachgeſprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: „man muß die Handlungen der Menſchen weder beklagen noch belachen noch verabſcheuen, ſondern begreifen *)." „Jedes Ding iſt in ſeiner Weiſe vollkommen, denn es iſt nothwendig; jede Handlung iſt in ihrer Weiſe gut, denn ſie kann nicht anders ſein als ſie iſt. Iſt etwa in der Mathematik ein Satz vollkommener als der andere? Oder könnte ein Satz ſelbſt vollkommener ſein, als er iſt? Oder iſt dieſe Wahrheit etwa beſſer als jene? Und im buchſtäblichen Geiſt ſeiner Methode ſagt Spinoza ſelbſt in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik: „Ich werde die menſchlichen Handlungen und Begierden ganz ſo betrachten, als ob es ſich um Linien, Flächen oder Körper handelte **)."

Gilt die mathematiſche Methode in ihrem ſtrengen Verſtande als die Richtſchnur aller wahren Erkenntniß, ſo muß die Weltordnung ſo gedacht werden, daß ſie mit dieſer Methode übereinſtimmt: darum muß das Weltall gedacht werden als ewig, alſo weder als Geneſis noch als Schöpfung; darum muß die Ordnung der Dinge als ſtetiger Cauſalnexus gelten, der jede Freiheit und jede Zweckthätigkeit von ſich ausſchließt.

5. Die Teleologie als „asylum ignorantiae".

Daher jener ausgeſprochene, der Lehre Spinoza's eigenthümliche Gegenſatz gegen die Zweckbegriffe in jeder Geſtalt ***). Dieſen Gegenſatz erhellen wir hier aus dem Geſichtspunkt der Methode. Es iſt die mathematiſche Betrachtungsweiſe, die Spinoza der teleologiſchen entgegenſetzt. Es iſt die ächte Erkenntniß, welche die Dinge ergründet, erklärt und in dieſer Erklärung vorwärts

*) Tract. polit. §. IV. Op. II. pg. 304.

**) Eth. III. Op. II. pg. 131.

***) Vgl. oben Capitel VI. Nr. II. 3. S. 94 flgd.

dringt, gegenüber der eingebildeten und falſchen Erkenntniß, die ſich mit den Zweckbegriffen genugthut, d. h. gegenüber der Unwiſſenheit, die dieſe Vorſtellung zu ihrem bequemen Aſyl macht. So urtheilt Spinoza ſelbſt in dem ſeine ganze Lehre erleuchtenden Anhange zum erſten Buche der Ethik. Nachdem er gezeigt hat, wie die Menſchen zur Einbildung der Zwecke kommen, fährt er ſo fort: „Seht doch nur, bis wohin ſich dieſe Vorſtellungsweiſe am Ende verſtiegen hat! Unter ſo vielen Vortheilen, welche die Natur dem Menſchen gewährt, fanden ſich nothwendig auch viele Nachtheile, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. ſ. f. Dieſe ſollten nun von dem Zorn der Götter herrühren, weil die Menſchen die Götter beleidigt oder in ihrer Verehrung etwas verſehen hätten; und obwohl die alltägliche Erfahrung fortwährend dagegen zeugt und mit zahlloſen Beiſpielen darthut, daß die wohlthätigen und ſchädlichen Naturerſcheinungen auf gleiche Weiſe die Frommen wie die Gottloſen ohne Unterſchied treffen, ſo haben die Leute deßhalb ihrem eingewurzelten Vorurtheile doch nicht abgeſagt. Denn es fiel ihnen weit leichter, die Uebel der Natur unter die anderen unbekannten Dinge zu rechnen, von denen man nicht weiß, was ſie nützen, und ſo ihren gegenwärtigen und angeborenen Zuſtand der Unwiſſenheit feſtzuhalten, als jene ganze Fabrik der Dinge über den Haufen zu werfen und auf eine neue Erklärungsweiſe zu denken. Sie beruhigen ſich mit der Gewißheit, daß die Rathſchlüſſe der Götter die menſchliche Faſſungskraft weit überſteigen. Und bei dieſer Denkweiſe würde in der That die Wahrheit dem menſchlichen Geſchlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben ſein, wenn nicht die Mathematik, die ſich nicht mit Zwecken, ſondern lediglich mit der Natur und den Eigenſchaften der Größen beſchäftigt, den Menſchen eine andere Richtſchnur der Wahrheit vorgehalten hätte.“ Die Erklärungsweiſe nach

Zwecken muß ſich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge ſo gefügt habe, daß dieſe oder jene Begebenheit ſtattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat ſie gewollt. Dieſer Wille aber iſt den Menſchen undurchdringlich. Und ſo bleibt der teleologiſchen Denkweiſe keine andere Zuflucht übrig, als das „asylum ignorantiae“ *).

Dieſe ganze Denkweiſe wollen wir jetzt nicht beurtheilen oder abſchätzen, ſondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza's genau ſo, wie ſich Spinoza ſelbſt zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!

*) Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70 — 73.

Dreizehntes Capitel.

Der Gottesbegriff.

Die göttliche Urſächlichkeit, Freiheit, Unperſönlichkeit. Freiheit und Nothwendigkeit. Verſtand und Wille. Die nothwendige Ordnung der Dinge.

In der methodiſchen Verfaſſung der Lehre Spinoza's haben wir den Geiſt kennen gelernt, der alle Begriffe dieſer Philoſophie ordnet und jeden Gedanken vertilgt, der den Cauſalzuſammenhang überſchreitet. Die Welt, in dieſem Lichte betrachtet, iſt kein Syſtem von Zwecken, ſondern ein ewiges Syſtem von Folgen: die Dinge haben kein Ziel, das ſie bewußt oder unbewußt erſtreben, ſondern nur Gründe, aus denen ſie folgen; darum dürfen ſie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden. Das Ideal gilt dieſer Lehre als ein Idol, das nicht in der Natur der Dinge, ſondern nur in der menſchlichen Einbildung ſeinen Grund hat. Eine Philoſophie, welche die Dinge auf Urbilder oder Endzwecke bezieht und daraus erklärt, erſcheint daher in den Augen Spinoza's als das Gegentheil aller ächten und wahren Erkenntniß. Deßhalb wendet er ſich ſo gleichgültig und faſt verächtlich ab von der Philo-

ſophie des Alterthums, die in Plato und Ariſtoteles ihre größten Syſteme auf den Zweckbegriff gegründet hatte.

Die Aufgabe und die Methode der Löſung iſt gegeben: die Ordnung der Dinge ſoll aus ihrer ewigen Urſache begriffen d. h. aus dem Weſen Gottes abgeleitet werden. Alſo iſt die erſte Frage: was iſt Gott oder wie muß das Weſen Gottes gedacht werden?

I.

Die Urſächlichkeit Gottes.

1. Urſache ſeiner ſelbſt oder Subſtanz.

Der Begriff, von dem alles nothwendige Erkennen abhängt, iſt der Begriff der Urſache. Wenn die geſammte Ordnung der Dinge klar und deutlich erkannt werden ſoll, ſo müſſen wir ſie ableiten können aus einer erſten Urſache. Es muß daher eine ſolche erſte Urſache geben, die von nichts anderem abhängt: ein Weſen, das keine andere Urſache hat als ſich ſelbſt, alſo Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Dieſen Begriff ſtellt Spinoza an die Spitze ſeiner Philoſophie; dieſer Begriff trägt das ganze Syſtem. Was folgt aus dieſem Begriff?

„Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſen die Exiſtenz in ſich ſchließt oder deſſen Natur nothwendig als exiſtirend gedacht werden muß.“ So lautet die Definition. Was aber in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, nennt Spinoza in ſeiner dritten Definition Subſtanz. Dieſem Begriff entſpricht kein anderes Weſen, als ein ſolches, das Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Wir werden darum den Satz ausſprechen müſſen: die Subſtanz iſt Urſache ihrer ſelbſt; ſie exiſtirt ſchlechthin nur durch ſich und in keiner Weiſe durch ein anderes Weſen.

2. Substanz oder Gott.

Sie existirt nicht durch Anderes, also ist sie auch nicht durch ein anderes Wesen bedingt oder von ihm abhängig. Sie würde abhängig sein, wenn sie in irgend einer Weise beschränkt wäre. Denn sobald mich ein anderes Wesen beschränkt, bin ich von demselben abhängig und existire nicht bloß kraft meiner selbst. Ist aber die Substanz in keiner Weise beschränkt, so ist sie vollkommen unbeschränkt oder unendlich: ens absolute infinitum. Durch diesen Begriff erklärt Spinoza den Begriff Gottes. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen d. h. die Substanz" — mit dieser Erklärung beginnt die sechste Definition. So folgt die wichtige und inhaltschwere Formel: Substanz = Gott, substantia sive Deus.

3. Gott als die einzige Substanz.

Gäbe es viele Substanzen, so müßten sie in irgend einer Rücksicht verschieden sein: dann würde jede sein, was die anderen nicht sind, und nicht sein, was die anderen sind. Also würde jeder Substanz, sofern sie von anderen verschieden ist, ein Nichtsein zukommen, ein Mangel oder eine Schranke, die ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufhebt. Gäbe es viele Substanzen, so würde in jeder eine Beschränkung stattfinden; die Substanz würde nicht mehr unendlich, nicht mehr sie selbst sein. Es giebt mithin nicht viele Substanzen, sondern nur eine. Oder wie Spinoza den Satz ausspricht: „außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden." Diesen Satz hatten wir bereits in der Ordnung der Lehrsätze (als den vierzehnten) entstehen sehen, indem wir die Reihenfolge derselben Schritt für Schritt ver-

folgten*). Was ergiebt ſich aus dem Satz, daß Gott die einzige Subſtanz iſt?

4. Alleinheit und Cauſalität.

Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in Anderem. So lautete das erſte Axiom. Was in ſich iſt, heißt Subſtanz. Was in Anderem iſt, heißt Modus. So iſt Alles entweder Subſtanz oder Modus. Nun giebt es außer Gott keine Subſtanz, außer der Subſtanz keine Modi, außer Subſtanz und Modi nichts: es folgt demnach, daß außer Gott überhaupt nichts weder ſein noch gedacht werden kann; daß mithin Alles, was iſt, in Gott iſt**).

Wenn aber Alles in Gott iſt, ſo müſſen alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen. Sie folgen aus dem Weſen Gottes: alſo iſt Gott die Urſache aller Dinge. Sie folgen nur aus ihm, aus nichts weiter: alſo iſt Gott dieſe Urſache bloß durch ſich. Er ſelbſt hat keine Urſache, die ihm vorausginge; alſo iſt er die abſolut erſte Urſache***).

5. Gott als innere Urſache aller Dinge.

Dieſer Begriff muß durch Folgerungen näher beſtimmt werden. Wenn ich etwas außer mir erzeuge, ſo bin ich davon die äußere Urſache. Was ich in mir ſelbſt bewirke, davon bin ich die innere. Gott iſt die Urſache aller Dinge, alle Dinge ſind in ihm. Alſo muß er gedacht werden als die innere Urſache aller Dinge, nicht als die äußere: omnium rerum causa immanens, non

*) Aus der Unbegrenztheit Gottes folgt unmittelbar ſeine Einzigkeit: Epist. XLI.

**) Eth. I. Prop. XV. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

***) Ebendaſelbſt Prop. XV. Coroll. I — III. Op. II. pg. 51.

vero transiens. „Was Gott und die Natur betrifft," ſagt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „ſo hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als welche heut zu Tage die Chriſten neueren Schlages zu vertheidigen pflegen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die inwohnende, nicht die äußere (jenſeitige) Urſache aller Dinge iſt*)."

Gott iſt die Urſache aller Dinge. Keines dieſer Dinge exiſtirt durch ſich. Alſo muß von jedem der durch Gott bewirkten Dinge geſagt werden, daß ſein Weſen die Exiſtenz nicht in ſich ſchließt. Keines exiſtirt nothwendig. Es würde nothwendig exiſtiren, wenn ſein Weſen d. h. die Natur, vermöge deren es wirkt, ohne Gott ſein und begriffen werden könnte. Aber wie kein Ding ſein Daſein von ſich hat, ſo iſt auch keines ſeinem Weſen nach unabhängig; vielmehr iſt es durchaus abhängig und bedingt durch Gott. So iſt Gott die bewirkende Urſache nicht bloß des Daſeins, ſondern auch des Weſens aller Dinge**).

6. Gott als freie Urſache.

Wenn nun alle Dinge nothwendig und allein aus der Wirkſamkeit der göttlichen Natur folgen, ſo muß jetzt ſowohl die göttliche Wirkſamkeit, als die Nothwendigkeit der Dinge näher beſtimmt werden. Wir beſtimmen, indem wir folgern. Wie alſo iſt die Wirkſamkeit Gottes, wie die Nothwendigkeit der Dinge zu denken?

---

*) Eth. I. Prop. XVIII. Vgl. Epist. XXI. Causa transiens bedeutet nicht „vorübergehende Urſache", wie man es unverſtändlich und unverſtanden überſetzt hat, ſondern übergehende, d. h. von außen einwirkende, äußere Urſache im Gegenſatz zur causa immanens, welche die innere oder inwohnende Urſache iſt.

**) Eth. I. Prop. XXIV. XXV. pg. 58.

Außer dem Weſen Gottes iſt nichts, das nicht durch Gott beſtimmt wäre, alſo nichts, das ihn ſelbſt zu oder in ſeiner Wirkſamkeit beſtimmen könnte. Wenn ich von einem anderen Weſen beſtimmt werde, ſo und nicht anders zu handeln, ſo werde ich genöthigt, ſo handle ich nicht aus meiner eigenen Natur, ſondern unter dem Zwange einer fremden Urſache, ſie ſei nun in oder außer mir. So nämlich erklärt Spinoza die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit: „dasjenige Weſen darf frei genannt werden, das nur durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt und von ſich allein zum Handeln beſtimmt wird. Nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, das von einem Andern beſtimmt wird, ſo und nicht anders zu ſein und zu wirken*).“ Da es nun außer Gott keine Urſache giebt, die auf ihn einwirken könnte, ſo leuchtet ein, daß aus der göttlichen Wirkſamkeit jede Art der Nöthigung und des Zwanges ausgeſchloſſen iſt: er handelt bloß nach den Geſetzen ſeiner Natur, durch nichts gezwungen, weder durch eine äußere noch auch durch eine innere Urſache. Er handelt alſo vollkommen frei. Er muß demnach gedacht werden als die freie Urſache aller Dinge**).

Faſſen wir alle Beſtimmungen zuſammen, wie ſie ſich in genauer Abfolge ergeben haben. Das Urweſen mußte gedacht werden als Urſache ſeiner ſelbſt oder Subſtanz; die Subſtanz als Urſache ihrer ſelbſt mußte gedacht werden als das vollkommen unendliche Weſen oder Gott. Gott iſt die einzige Subſtanz. Als ſolche begreift er Alles in ſich. Alſo muß Alles aus ihm folgen. Demnach muß Gott gedacht werden als die Urſache aller Dinge, nicht bloß ihres Daſeins, ſondern ihres Weſens, und zwar als deren einzige, erſte, innere, freie Urſache. In der göttlichen Wirkſamkeit oder Cauſa-

*) Eth. I. Defin. VII. pg. 36. Vgl. oben Seite 222.

**) Eth. I. Prop. XVII. Coroll. I. II. pg. 51. 52.

lität beſteht die Macht Gottes. Da es nun außer dem Weſen Gottes keine Urſache göttlicher Wirkſamkeit giebt, ſo können wir die Macht Gottes von ſeinem Weſen nicht unterſcheiden; ſeine Macht iſt eben ſein Weſen. „Dei potentia est ipsa ipsius essentia“ *).

II.
Freiheit und Nothwendigkeit.

1. Widerſpruch und Löſung.

Hier aber treffen wir eine Schwierigkeit in dem Begriffe Gottes, die erſt gründlich aufgelöſt ſein muß, bevor wir fortſchreiten können. Es ſteht feſt, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, aus ihr allein. Das heißt: Gott iſt die nothwendige Urſache aller Dinge. Zugleich iſt ausgemacht, daß Gott die freie Urſache aller Dinge iſt. Eine andere Definition aber iſt die der Nothwendigkeit, eine andere die der Freiheit. So ſcheint der Begriff Gottes ſich in eine offenbare Antinomie verſtrickt zu haben, denn es wird von ihm Entgegengeſetztes behauptet, da Gott ſowohl die nothwendige als die freie Urſache aller Dinge ſein ſoll.

In der That iſt der aufgedeckte Widerſpruch nur ſcheinbar und bereits durch die feſtgeſtellten Begriffe gelöſt. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche gleichkommt der Nöthigung oder dem Zwange. Ich handle gezwungen und in dieſem Sinne nothwendig, wenn ich von der Einwirkung einer mir fremden Urſache abhängig bin. Wir wollen dieſe Nothwendigkeit die äußere oder bedingte nennen: das iſt der Begriff, den Spinoza im Gegenſatz zu

*) Eth. I. Prop. XXXIV. pg. 68.

dem der Freiheit definirt. Die Nothwendigkeit als Nöthigung oder Zwang iſt das äußerſte Gegentheil der Freiheit. Dieſe Nothwendigkeit iſt aus dem Weſen und der Wirkſamkeit Gottes vollkommen ausgeſchloſſen. Denn da außer dem Weſen Gottes in Wahrheit nichts iſt, das ihn nöthigen könnte, ſo muß Gott durch das Gegentheil dieſer Nothwendigkeit erklärt werden: er iſt vollkommen frei. Es giebt (in der Einbildung der Menſchen) eine Freiheit, welche der Willkür gleichkommt, die ſogenannte Willensfreiheit, kraft deren dieſe Handlungsweiſe ebenſo gut möglich iſt, als jene, und das Eine ebenſo gut ſtattfinden kann, als das Andere. Eine ſolche Freiheit iſt das äußerſte Gegentheil jeder Art der Nothwendigkeit. Wäre die göttliche Wirkſamkeit in dieſem Sinne frei, ſo wäre nichts nothwendig, nichts erkennbar. Wird aber die Nothwendigkeit ſo gedacht, daß ſie jeden Zwang ausſchließt, und die Freiheit ſo gedacht, daß ſie jede Willkür ausſchließt, ſo kommen beide Begriffe einander gleich. Und ſo müſſen ſie gedacht werden in Rückſicht auf das Weſen Gottes.

2. Die Ewigkeit.

Dieſe Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit folgt einleuchtend aus dem Begriff Gottes. Er iſt als Urſache ſeiner ſelbſt zugleich die Folge ſeiner ſelbſt; er iſt beides in Einem. Was als Folge begriffen wird, iſt nothwendig. Gott iſt als Urſache ſeiner ſelbſt frei, er iſt als Folge ſeiner ſelbſt nothwendig. Wir können Beides nicht unterſcheiden; Urſache ſeiner ſelbſt ſein heißt zugleich Folge ſeiner ſelbſt ſein; Gott iſt beides in Einem: alſo ſind in ihm Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identiſch. Seine Freiheit iſt ſeine Nothwendigkeit und umgekehrt. Denn Urſache ſeiner ſelbſt ſein heißt unbedingt nothwendig exiſtiren. Dieſe

Nothwendigkeit ſchließt jede Urſache aus, die von dem Weſen Gottes verſchieden wäre. Sie iſt alſo keine äußere Nothwendigkeit, keine Nöthigung, kein Zwang, ſondern die nothwendige Folge aus dem Begriff der Sache. Dieſe Nothwendigkeit hat Spinoza ausdrücklich definirt im Gegenſatz zur äußeren Nothwendigkeit: er nennt ſie Ewigkeit. Wie er die Nothwendigkeit als Zwang der Freiheit entgegengeſetzt hat, ſo hat er die nothwendige Folge als Ewigkeit dem Zwange oder der äußeren Nothwendigkeit entgegengeſetzt. „Unter Ewigkeit verſtehe ich die Exiſtenz ſelbſt, ſofern ſie als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Weſens begriffen wird*)." In dieſem Begriff ſind Freiheit und Nothwendigkeit eines. Gott iſt als Urſache ſeiner ſelbſt res libera, er iſt als Folge ſeiner ſelbſt (als nothwendiges Daſein) res aeterna.

3. Die freie Nothwendigkeit.

Freiheit und Nothwendigkeit ſind in der Wirkſamkeit Gottes nicht unterſchieden, ebenſowenig als Urſache und Folge in ſeinem Begriff unterſchieden ſind: ſeine Freiheit iſt die ewige Macht, ſeine Nothwendigkeit das ewige Daſein. Er iſt nicht in einer anderen Rückſicht frei, in einer anderen nothwendig, ſondern genau in demſelben Sinne beides. Er iſt, um Beides in Einem zu ſagen, urſprüngliche und darum freie Cauſalität. Dieſe Freiheit iſt kein Vermögen, welches die Cauſalität überſchreiten und nach Gutdünken ſo oder anders handeln könnte. Ein ſolches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterſchiede davon lieber Willensfreiheit oder Willkür nennen wollen,

*) Eth. I. Def. VIII.

findet überhaupt keinen Platz in der Lehre Spinoza's. Es ist darum kein Widerspruch, daß Spinoza die Freiheit Gottes behauptet und doch die Freiheit überhaupt leugnet; denn die Freiheit, die er bejaht, ist eine ganz andere, als die, welche er verneint. Die Freiheit Gottes ist freie Ursache, nicht freier Wille; sie ist causa libera, nicht libera voluntas. Sie ist gleich der ursprünglichen oder ewigen Causalität und diese ist gleich der immanenten Nothwendigkeit der Dinge. Wir können Freiheit und Nothwendigkeit in den Begriff der freien Nothwendigkeit zusammenfassen, und durch diesen Begriff erklärt Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe selbst den Begriff der Freiheit. „Du siehst," schreibt er, „daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß, sondern in die freie Nothwendigkeit setze*)."

Ein mathematisches Beispiel macht diese Identität der Freiheit und Nothwendigkeit anschaulich. In dem Begriffe des Kreises liegt die Gleichheit aller seiner Radien. Diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, aus dieser allein: sie ist darum eine ewige Nothwendigkeit. Der Kreis offenbart darin nur die nothwendigen Eigenschaften seines Wesens, nichts Anderes. Er ist nicht äußerlich gezwungen, diese Eigenschaften zu haben, sondern er hat sie vermöge seiner Natur; er würde aufhören ein Kreis zu sein, wenn er sie nicht hätte. In diesem Sinne darf man sagen, daß der Kreis die alleinige und darum freie Ursache ist, daß seine Radien gleich sind. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Aus seinem Wesen allein folgen alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit. Aber

*) Epist. LXII. Op. I. pg. 665. Vgl. Ep. XXIII. (Anfang).

ſie müſſen aus dieſem Weſen folgen, ſie bilden ſeinen Begriff; der Kreis hört auf zu ſein, was er iſt, wenn ſich eine dieſer Eigenſchaften ändert: darin beſteht ſeine Nothwendigkeit. Alſo iſt klar, daß beide daſſelbe bedeuten.

So verhält es ſich mit der ewigen Cauſalität d. h. mit dem unendlichen Weſen, aus dem das unendliche Daſein folgt. Es giebt keine Macht, welche die ewige Cauſalität oder die göttliche Wirkſamkeit nöthigen oder zwingen könnte; es giebt keine Macht, die ſie aufheben oder das Mindeſte daran verändern könnte: es giebt auf der einen Seite keinen Zwang, auf der andern keine Willkür. Alles, was iſt, folgt allein aus der Macht Gottes; aber es muß aus ihr folgen, es kann weder nicht ſein noch anders ſein als es iſt. „Gott allein exiſtirt bloß kraft der Nothwendigkeit ſeiner Natur und er allein handelt bloß kraft dieſer Nothwendigkeit. Darum iſt er allein freie Urſache *)." Seine Wirkungsweiſe iſt ebenſo nothwendig als das mathematiſche Folgen. Spinoza ſelbſt erleuchtet an dem Beiſpiele der Mathematik das göttliche Wirken. „Ich glaube, deutlich genug dargethan zu haben, daß aus dem unendlichen Weſen Gottes alles nothwendig hervorgegangen ſei oder ſtets mit derſelben Nothwendigkeit folge, ganz ebenſo wie aus dem Weſen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich ſind zwei rechten **)."

---

*) Eth. I. Prop. XVII. Coroll. II. pg. 32.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XVII. Schol. pg. 53. Das göttliche Wirken will begriffen werden ganz ſo wie das mathematiſche Folgen. Gott handelt oder wirkt, bedeutet ſo viel als „aus dem Weſen Gottes folgt". Aus dem Weſen Gottes folgt, was in ihm liegt. Daher bedeutet dieſes Folgen ſo viel als „in dem Weſen Gottes oder in der Natur der Dinge liegt". Dous agit = ex Dei natura sequitur = in Deo

III.

Die Unperſönlichkeit Gottes.

1. Das vollkommen unbeſtimmte Weſen.

Aus dem Begriff des unendlichen Weſens folgt mit mathematiſcher Nothwendigkeit die unendliche Exiſtenz, wie aus dem Begriff des Raums die unendliche Größe. Wir würden den Raum verneinen, wenn wir ſein Daſein auf eine beſtimmte Figur einſchränken und ihn nur in beſtimmten Grenzen oder in gewiſſen Figuren gelten laſſen wollten. Offenbar hat man keinen Begriff von der Natur des Raums, wenn man meint, eine Grenze feſtſetzen zu können, innerhalb deren der Raum exiſtirt, jenſeits deren er aufhört zu ſein. Den Raum in dieſer Weiſe determiniren heißt ihn verneinen. So iſt jede Beſtimmung des unendlichen

---

datur = in rerum natura datur. Dieſes Folgen iſt nicht als zeitlicher Act zu denken, ſondern als ewiges Sein, wie die mathematiſchen Wahrheiten. Das göttliche agere iſt ſeinem Begriff nach gleich esse; die göttliche Wirkſamkeit iſt das ewige Sein oder die ewige Nothwendigkeit. Auf dieſen Punkt muß nachdrücklich aufmerkſam gemacht werden, denn er enthält die Urſache vieler Mißverſtändniſſe. Indem man das Folgen der Welt aus dem Weſen Gottes als einen beſonderen Act oder als zeitliche Folge auffaßte, hat man die Lehre Spinoza's als Emanationslehre gedeutet. Auch Paulus hat dieſe ganz falſche Vorſtellung. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: ſie emanirt, ſondern ſie iſt. Spinoza berichtigt nicht umſonſt in der obigen Stelle den Ausdruck a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse dadurch, daß er hinzufügt: vel semper eadem necessitate sequi. Er macht aus dem ſinnlichen Begriff effluxisse den logiſchen sequi, und aus dem Perfectum das Präſens. Die Welt iſt das ewige Präſens, die einzelnen Dinge ſind die fortwährenden Präterita.

Weſens eine Beſchränkung deſſelben und darum gleich einer Verneinung. Jede Beſtimmung iſt begrenzender und darum negativer Art: ſie unterſcheidet ein Weſen vom anderen und erklärt, daß dieſes ſo beſtimmte Weſen ein anderes nicht iſt. Daher ſagt Spinoza: „jede Beſtimmung iſt eine Verneinung.“ „Die Beſtimmung gehört zu einem Dinge nicht in Betreff ſeines Seins, ſondern iſt im Gegentheil deſſen Nichtſein.“ („Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus nonesse.“) Außer Gott iſt nichts, wovon er zu unterſcheiden wäre. Das unendliche Weſen erlaubt daher keinerlei Determination.

Jede Beſtimmung iſt Schranke. Iſt nun mit dem unendlichen Weſen im Sinne Spinoza's die Schranke unverträglich, ſo widerſtreitet ihm auch die Beſtimmung; ein vollkommen unendliches Weſen iſt nothwendig auch ein vollkommen unbeſtimmtes, das ens absolute infinitum zugleich ens absolute indeterminatum. „Wenn nämlich die Natur Gottes,“ ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „nicht in dieſer oder jener Art des Seins beſteht, ſondern in einem Weſen, welches vollkommen unbeſtimmt iſt, ſo fordert ſeine Natur auch ſämmtliche Prädicate, welche das Sein (τὸ esse) vollkommen ausdrücken, weil ſonſt dieſe Natur beſchränkt und mangelhaft wäre*).“

Was folgt aus dieſem Begriff eines vollkommen unbeſtimmten Weſens, eines ſolchen, in dem keinerlei Beſtimmung ausſchließender und begrenzender Art ſtattfinden kann? Offenbar ſind damit alle Bedingungen aufgehoben, vermöge deren ein Weſen ſich beſtimmt, ſpecificirt, von anderen unterſcheidet. Ohne Beſtimmung auch keine Selbſtbeſtimmung, auch keine Selbſtunter-

*) Epist. XLI.

ſcheidung. Ohne Selbſtunterſcheidung auch keine Selbſteigenthümlichkeit und überhaupt kein Selbſt. Jedes eigenthümliche Selbſt iſt ein unterſchiedenes Weſen. Unterſchiedslos ſein heißt ſelbſtlos ſein.

Wo aber kein Selbſt exiſtirt, da giebt es auch weder Selbſtempfindung noch Selbſtbewußtſein, denn beides ſind Selbſtbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbſtes zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung haben. Beſteht nicht in der Selbſtempfindung die Individualität? Beſteht nicht im Selbſtbewußtſein die Perſönlichkeit? Muß alſo der Gott Spinoza's, wenn er als ein vollkommen unendliches und unbeſtimmtes Weſen gefaßt iſt, nicht nothwendig auch als ein ſelbſtloſes und darum unperſönliches Weſen begriffen werden?

Mit der Perſönlichkeit ſind offenbar ſämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem perſönlichen Weſen ſtattfinden können. Wenn es kein Selbſtbewußtſein giebt, ſo giebt es auch keine Bethätigung deſſelben. Das Selbſtbewußtſein bethätigt ſich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt. Jenes thut der Verſtand, dieſes der Wille. Daher die Erklärung Spinoza's, daß zu dem Weſen Gottes weder Verſtand noch Wille gehört *). Beide fordern als Bedingung ihrer Möglichkeit das Selbſtbewußtſein, die Selbſtbeſtimmung, die Beſtimmung oder Determination, und eben dieſe iſt in dem Weſen Gottes unmöglich, denn jede Beſtimmung iſt eine Verneinung.

2. Wille und Verſtand nach menſchlicher Analogie.

Daraus erhellt, daß zwiſchen der göttlichen Natur und der menſchlichen kein Vergleich und keine Analogie ſtattfindet; aber

*) Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Prop. XVII. Schol. pg. 52.

die Menſchen pflegen nach der Analogie ihrer Natur ſich die göttliche vorzuſtellen, ſie übertragen die Eigenſchaften des determinirten und endlichen Weſens auf das unendliche; ſo verneinen ſie das letztere und machen ſich dadurch jede wahre Vorſtellung Gottes unmöglich. „Deßhalb darf man, philoſophiſch genommen, nicht ſagen," ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe an Blyenbergh, „daß Gott von irgend wem irgend was begehre oder daß ihm etwas widerwärtig oder angenehm ſei; denn dieß alles ſind menſchliche Eigenſchaften, die in dem Weſen Gottes keine Stelle haben *)."

Wenn alſo von Verſtand und Wille in Gott überhaupt geredet werden könnte, ſo müßte zwiſchen dieſen göttlichen und den menſchlichen Vermögen doch ein Weſensunterſchied ſtattfinden, der jede Vergleichung ausſchließt. Sie würden mit einander nichts gemein haben als den Namen, in Wahrheit aber ſo verſchieden ſein, wie der Hundsſtern vom Hunde. Oder um mit Spinoza's eigenen Worten zu reden: „Verſtand und Wille, die das Weſen Gottes ausmachten, müßten von unſerem Verſtande und Willen himmelweit verſchieden ſein und könnten in nichts anderem als im Namen übereinſtimmen, etwa ſo wie untereinander übereinſtimmen der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier **)".

3. Wille und Verſtand nicht zum Weſen Gottes gehörig.

Nach menſchlicher Analogie können Verſtand und Wille dem Weſen Gottes in keinem Falle zukommen, aber auch nicht ohne dieſe Analogie; ſie ſind überhaupt in Gott unmöglich. Denn ſelbſt der unendliche Verſtand und Wille gehören nicht in das

*) Epist. XXXVI. Op. I. pg. 582. Vgl. Ep. LX.
**) Eth. I. Prop. XVII. Schol. Op. II. pg. 53.

Weſen Gottes, ſondern in die Natur der Dinge, welche Wirkungen Gottes ſind. Denn der Wille iſt eine Function des Verſtandes und der Verſtand, gleichviel ob endlich oder unendlich, iſt ein Modus des Denkens; die Subſtanz aber iſt früher als die Modi und wird ihrem wahren Weſen nach ohne dieſelben erkannt. Unterſcheiden wir Gott als wirkende Natur (natura naturans) von dem Inbegriff ſeiner Wirkungen als bewirkter Natur (natura naturata) — zwei Begriffe, die wir erſt in der Folge erklären werden, — ſo gehören Verſtand und Wille nicht zur natura naturans, ſondern zur natura naturata *). „Wille und Verſtand," ſagt Spinoza, „verhalten ſich zu dem Weſen Gottes, wie Ruhe und Bewegung, und überhaupt wie alles Natürliche, das zum Daſein und Wirken von Gott auf gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß **)."

Gehört aber der Wille in das Reich der determinirten Dinge, ſo leuchtet ein, daß er ſtets als bedingte, nie als unbedingte, ſtets als nothwendige, nie als freie Urſache handelt. Und da Gott in keiner Weiſe in das Reich der determinirten Dinge gehört, ſo leuchtet ein, daß Gott nicht als Wille handelt und nicht nach der (eingebildeten) Freiheit des Willens ***).

Mit dem Verſtande fehlt das Vermögen Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen nach Zwecken zu handeln; alſo muß jede Zweckthätigkeit, die Verſtand und Willen vorausſetzt, von dem unendlichen Weſen verneint und demnach erklärt werden: Gott handelt nicht nach Zwecken.

---

*) Eth. I. Prop. XXXI. Op. II. pg. 62.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXII. Coroll. II. pg. 63.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XXXII. Coroll. I.

IV.

Die nothwendige und unwandelbare Ordnung der Dinge.

1. Gott als deren Grund.

Die Freiheit Gottes erklärt ſich, wie wir entwickelt haben, als freie Nothwendigkeit, d. i. die Nothwendigkeit, vermöge deren alle Dinge allein aus dem Weſen Gottes folgen, Gott alſo die immanente Urſache (nicht bloß des Daſeins, ſondern auch des Weſens) aller Dinge ausmacht. Daraus folgt, daß jedes Ding in ſeiner Wirkungsweiſe nothwendig von Gott beſtimmt iſt, ſo und nicht anders zu ſein und zu handeln. Kein Ding kann ſich aus eigenem Vermögen dieſe Beſtimmtheit geben; keines kann dieſe Beſtimmtheit, mit der ſein ganzes Sein zuſammenfällt, verändern; keines kann ſeine ſo beſtimmte Natur aufheben und ſich in ein unbeſtimmtes Weſen verwandeln. Die beſtimmten Dinge ſind endlich; jedes endliche Weſen iſt durch ein anderes begrenzt und beſtimmt, jedes alſo iſt die Wirkung einer äußeren Urſache, welche ſelbſt wieder ein endliches, von außen beſtimmtes Weſen iſt, alſo ebenfalls die Wirkung einer andern äußeren Urſache, die unter denſelben Bedingungen erfolgt. So beſteht der nothwendige und unabänderliche Zuſammenhang der Dinge in dem endloſen Cauſalnexus, der aus dem Weſen Gottes (der unendlichen Cauſalität) nothwendig folgt. Daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall.

Wir geben dieſe Folgerungen mit den Sätzen Spinoza's: „jedes Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu bewirken, iſt nothwendig von Gott ſo beſtimmt worden, und was von Gott nicht beſtimmt iſt, das kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen."

„Kein Ding, das von Gott beſtimmt iſt, etwas zu bewirken, kann ſich ſelbſt unbeſtimmt machen.“ „Jedes einzelne Weſen oder jedes begrenzte und in ſeinem Daſein beſtimmte Ding kann zum Daſein und Wirken nur von einer anderen Urſache beſtimmt werden, welche ebenfalls begrenzt und in ihrem Daſein beſtimmt iſt, und dieſe Urſache kann zu ihrem Daſein und Wirken wiederum nur von einer anderen ebenfalls begrenzten und in ihrem Daſein und Wirken determinirten Urſache beſtimmt werden und ſo fort ins Unendliche.“ „In der Natur der Dinge giebt es keinen Zufall, ſondern Alles iſt kraft der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, ſo zu ſein und zu wirken*).“

Iſt aber in der Natur der Dinge nichts zufällig, ſo ſind die Dinge in ihrem Daſein wie in ihrer Ordnung durchgängig nothwendig, und es muß erklärt werden, daß die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten als ſie hervorgebracht ſind**).

2. Beweisgrund der göttlichen Vollkommenheit.

Wenn an dieſer Nothwendigkeit der Dinge das Mindeſte geändert wird, wenn die Ordnung der Dinge in irgend einer Rückſicht wandelbar erſcheint, ſo iſt damit die Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Denn ſetzen wir, was bereits bewieſen worden, daß aus der gegebenen Natur Gottes Alles nothwendig folge, ſo würde eine andere Ordnung der Dinge, als die vorhandene, nur hervorgehen können aus einer anderen Natur Gottes, als welche die gegenwärtige Ordnung der Dinge erzeugt hat. Alſo müßte das Weſen Gottes ebenſo gut dieſe als eine andere Natur annehmen

*) Eth. I. Prop. XXVI—XXIX. Op. II. pg. 50—61.

**) Eth. I. Prop. XXXIII. Op. II. pg. 64.

können, d. h. es müßten in Gott verſchiedene Naturen möglich ſein. Da nun das Weſen Gottes die Exiſtenz in ſich ſchließt, ſo müßten alle in Gott mögliche Naturen auch wirklich ſein, es müßte demnach verſchiedene göttliche Naturen d. h. mehr als einen Gott geben, was der Vollkommenheit Gottes widerſtreitet *).

3. Der göttliche Wille kein Gegengrund.

Gegen dieſen Beweis wird eingewendet, er gelte nur unter der Vorausſetzung, daß aus dem Weſen Gottes alle Dinge nothwendig folgen; dieſe nothwendige Folge aber gelte nur, ſo lange man aus dem Weſen Gottes die Willensfreiheit und Zweckthätigkeit ausgeſchloſſen denke. Wenn Gott vermöge ſeiner Allmacht Alles thun kann, was er will, und vermöge ſeiner Willkür das Eine ebenſo gut wollen kann als das Andere, ſo giebt es ihm gegenüber keine nothwendige Ordnung der Dinge. Es iſt ebenſo gut eine andere Welt möglich als die gegebene, und dieſe ſelbſt kann der göttliche Wille in jedem Momente verändern, in jedem Momente aufheben. Gott aber ſei erſt dann wahrhaft vollkommen, wenn er eine ſolche Allmacht mit einer ſolchen Willkür verbinde.

Die abſolute Nothwendigkeit der Dinge iſt die Folge und der Beweis der Vollkommenheit Gottes: ſo ſagt Spinoza. Im Gegentheil, die Vollkommenheit Gottes fordert, daß ihm gegenüber die Dinge gar keine Nothwendigkeit haben: ſo ſagen die Gegner.

Spinoza widerlegt die Gegner, indem er auf ihre Denkweiſe eingeht. Er zeigt ihnen, daß der Wille Gott keineswegs von der nothwendigen Ordnung der Dinge entbinde, daß ſie dieſer Noth-

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Demonstr.

wendigkeit mit Hülfe des göttlichen Willens nicht beikommen und durch die Annahme, daß Gott nach Zwecken handle, seine Freiheit vollkommen verneinen und ihn der Nothwendigkeit in der gröbſten Form unterwerfen.

Die Dinge ſeien abhängig von dem göttlichen Willen. Gott beſchließt, und wie er beſchloſſen hat, ſo geſchieht es. Wäre dieſer Beſchluß erſt mit und in der Zeit zu Stande gekommen, ſo wäre Gott unvollkommen, unbeſtändig, wandelbar; was auch die Gegner verneinen. Alſo der göttliche Beſchluß iſt ewig. In der Ewigkeit giebt es keine Unterſchiede der Zeit. Alſo iſt es unmöglich, daß der göttliche Beſchluß jemals ſich ändert oder jemals aufhört zu ſein. Dieß würde ſeiner Ewigkeit widerſtreiten. Alſo der göttliche Beſchluß iſt unabänderlich. So unabänderlich iſt, was vermöge dieſes Beſchluſſes geſchieht. Ein anderer Beſchluß iſt ein anderer Wille, alſo ein anderes Weſen Gottes. Ein Gott, der ebenſo gut dieß als jenes beſchließen, ebenſo gut dieſe als eine andere Ordnung der Dinge wollen kann, iſt ein Gott, der ſein Weſen verändert, d. i. ein Gott, der nicht iſt, was er iſt. Alſo leuchtet ein: die durch Gott gewollte Ordnung der Dinge iſt ebenſo nothwendig und unabänderlich als die durch ihn bewirkte. Der Wille gehört nicht zum Weſen Gottes, aber wenn er dazu gehörte, ſo könnte dieſer Wille an der Nothwendigkeit der Dinge nichts ändern *).

4. Die Idee des Guten als göttliches Schickſal.

Wäre aber gar der göttliche Wille in ſeinem Wirken durch einen Endzweck beſtimmt, wie die Idee des Guten, ſo würde damit eine von ihm verſchiedene Urſache ſeines Handelns geſetzt, er

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. pg. 65. 67.

wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schickſal. Damit iſt die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. „Ich geſtehe," ſagt Spinoza, „daß jene Anſicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von ſeinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn dieſe ſcheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig iſt, worauf ſich Gott, wie auf ein Muſterbild, in ſeinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem beſtimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schickſal unterwerfen, und das iſt das Ungereimteſte, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, ſowohl von dem Weſen als von dem Daſein aller Dinge die erſte, einzige und freie Urſache iſt *)."

V.

Gott oder Natur.

1. Der vollkommen naturaliſtiſche Gottesbegriff.

Wenn Gott nicht als Wille handelt, ſo iſt auch die Welt kein Werk des göttlichen Willens, alſo kein Geſchöpf. Wenn in dem Weſen Gottes keine Zweckthätigkeit ſtattfindet, ſo iſt die Welt,

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II (Ende). Gott handelt „sub ratione boni." Dieſes sub iſt ſehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza's. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer beſtimmenden Macht, die ihn nöthigt und ſich unterwirft, gleichſam unter dem Zwange derſelben. Die ganze bedeutſame Stelle erleuchtet den Gegenſatz Spinoza's gegen die teleologiſche Betrachtungsweiſe.

wie kein Werk des göttlichen Willens, ſo auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke, nicht gemacht nach einem Endzweck oder Muſterbilde, welches Gott in ſeinem Handeln beſtimmt, ſondern ſie iſt die nothwendige und darum ewige Folge des göttlichen Wirkens. Darum muß die Weltordnung begriffen werden lediglich als Cauſalzuſammenhang, und Gott muß begriffen werden als deſſen erſte, einzige, innere, freie Urſache.

Da nun alle Dinge bloß nach dem Geſetze wirkender Urſachen oder, was daſſelbe heißt, nach einer natürlichen Nothwendigkeit erfolgen, ſo muß die geſammte Ordnung der Dinge als Natur begriffen werden und Gott als deren innere Urſache. Was aus dieſer Urſache folgt, iſt Natur und nichts Anderes. Die Urſache aber, aus welcher die Natur mit innerer Nothwendigkeit folgt, kann ſelbſt nichts anderes ſein als die urſächliche oder die wirkende Natur d. h. die Natur als unendliche Macht. Die Macht Gottes iſt demnach gleich der wirkenden Natur. Und da das Weſen Gottes gleich iſt ſeiner Macht*), ſo folgt die Gleichung zwiſchen der Natur und dem Weſen Gottes, die Spinoza in der Formel ausſpricht: Deus sive natura. Damit iſt der Gottesbegriff vollkommen naturaliſirt; das Ziel iſt erreicht, welches jene naturaliſtiſche Richtung anſtrebt, die in Descartes hervortritt und der theologiſchen Richtung zuwiderläuft, dann in den Occaſionaliſten und Malebranche ſcheinbar in dem auguſtiniſchen Gottesbegriff verſchwindet, in Wahrheit aber, ſo wenig ſich auch jene Philoſophen dieſer Wahrheit bewußt ſind, den auguſtiniſchen Gottesbegriff in die unbedingte Cauſalität auflöſt, deren Wirkungen die Dinge ſind, ſelbſt machtloſe Weſen, ohne Selbſtunterſcheidung von Gott, dem ſie zufallen als Modi. Sind aber die Dinge, deren Inbegriff die Welt oder

*) nach Eth. I. Prop. XXXIV. S. oben Seite 244.

die Natur ausmacht, Modi Gottes, was kann in Wahrheit Gott anders ſein als die Subſtanz der Dinge, als die Subſtanz der Natur? Die Subſtanz iſt das urſprüngliche und urſächliche Weſen. Die Natur als Subſtanz iſt alſo die urſächliche, wirkende Natur, die unbedingte Naturmacht, der das Weſen Gottes ohne Reſt gleichkommt.

2. Der Gottesbegriff und die mathematiſche Methode.

Vergleichen wir dieſes Ergebniß, das aus dem Begriff Gottes gefolgt iſt, mit dem, was wir aus dem Geſichtspunkte der mathematiſchen Methode vorausgenommen hatten, ſo liegt die Uebereinſtimmung beider am Tage. Die mathematiſche Methode kann den Zuſammenhang der Dinge nur begreifen als eine Kette von Folgen, die nicht willkürlich erzeugt, ſondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem urſprünglichen Weſen enthalten ſind, wie das Syſtem aller mathematiſchen Wahrheiten in dem Grundſatz. Der Begriff Gottes hat ſich erwieſen als die urſächliche Natur, in der die nothwendige Ordnung der Dinge enthalten iſt als ewige Folge. So kommt was die mathematiſche Methode verlangt vollkommen mit dem überein, was aus dem Gottesbegriff folgt.

Wie der mathematiſche Grundſatz der Grund iſt, aus dem alle Lehrſätze folgen, und zwar deren immanenter Grund, weil er ſie alle in ſich ſchließt, ſo iſt Gott die immanente Urſache aller Dinge. Wie aber jeder einzelne Lehrſatz nicht unmittelbar aus dem Grundſatze folgt, ſondern von anderen Lehrſätzen abhängt, die ihn vermitteln, ſo folgen die einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus dem Weſen Gottes, ſondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und exiſtirt nur in und durch den

Zuſammenhang mit den übrigen. Endlich wie in der mathematiſchen Methode nur das Syſtem der Wahrheiten ewig iſt, dagegen die einzelnen Figuren, in denen ſie erſcheinen, als flüchtige Bilder vergehen, ſo iſt auch in der Natur der Dinge nur der Zuſammenhang ewig, dagegen die einzelnen Erſcheinungen ſind ſchlechthin wandelbar und vergänglich.

Dieſe Uebereinſtimmung der mathematiſchen Methode mit der göttlichen, erklärt Spinoza ſelbſt, wenn er ſagt: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus der abſoluten Macht Gottes oder der unendlichen Natur Alles ſtets mit eben derſelben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich ſind zwei rechten."

VI.

Spinoza's Gottesbegriff im Gegenſatz zu den Religionen.

1. Der Monotheismus.

Die Lehre Spinoza's begreift das Weſen Gottes ſo, daß jede beſtimmte Vorſtellung, jede Art der Perſonification unmöglich gemacht wird. Dieſer Gott iſt kein Gegenſtand unſerer Anſchauung oder Einbildung. „Wenn Du mich frägſt," ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „ob ich von Gott einen ebenſo klaren Begriff habe als von einem Dreieck, ſo antworte ich mit Ja. Aber wenn Du mich frägſt, ob ich von Gott ein ebenſo klares Bild habe als von einem Dreieck, ſo werde ich mit Nein antworten. Denn wir können Gott nicht einbilden, ſondern nur erkennen*)."

*) Epist. LX.

Dieſer Gott iſt Alles in Allem. Außer ihm giebt es nichts, worauf er ſich beziehen oder wozu er ſich als zu einem Anderen verhalten könnte, er wäre ſonſt nicht das vollkommen unendliche, ſondern ein beſonderes und darum endliches Weſen, wie erhaben und geiſtig daſſelbe ſich die menſchliche Einbildungskraft auch immerhin vorſtellt. Damit fällt die Vorſtellungsweiſe des Monotheismus. Hier hat Gott zwar keine andern Götter neben ſich, aber er hat die Welt neben oder unter ſich: ſie iſt außer ihm, und in dieſer ſeiner Jenſeitigkeit iſt er ſelbſt ein abgeſondertes Weſen. So iſt er nicht in Wahrheit unendlich. Der Monotheismus beſchränkt Gott und iſt deßhalb nach den Begriffen Spinoza's deſſen Verneinung.

2. Der Polytheismus.

Iſt aber Gott überhaupt kein beſonderes Weſen, ſo darf man ihn nicht den Bedingungen des endlichen Daſeins unterwerfen und in menſchliche Attribute einkleiden; ſo darf er in keiner Weiſe individualiſirt werden, denn das hieße ihn geradezu den Schranken der Endlichkeit preisgeben. Darum iſt der religiöſe Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darſtellung des göttlichen Weſens zu ſein, vielmehr die Verneinung deſſelben, und zwar eine weit rohere als der Monotheismus war, denn er zerſplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorſtellungen des Polytheismus als weſenloſe Idole, in denen ſich der unklare Verſtand das Göttliche einbildet. Der Gott Spinoza's iſt weder der Monos jenſeits der Welt noch ein Individuum, das die Menſchen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltloſen Gott mangelt die Welt, darum iſt er unvollkommen, und die Götter in menſchlichen Geſtalten ſind geradezu endlich. Das voll-

kommen unendliche Weſen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für ſich allein noch mit anderen Seinesgleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen. In dieſem Gegenſatz gegen den Anthropomorphismus und die Vielgötterei finden wir Spinoza in Uebereinſtimmung mit der Denkweiſe der alten Eleaten*).

3. Das Chriſtenthum.

Endlich wenn dieſer Gott die Schranken der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantaſie andichtet, ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß er ſich ſelbſt in dieſe Schranken begiebt. Wenn es für Spinoza ſchon ein arger Widerſpruch iſt, in einer Vielheit von Individuen ſich das unendliche Weſen vorzuſtellen, ſo iſt ihm der ärgſte Widerſpruch, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verſchließen. Dieſer Gott, der ſich nicht abſondern läßt von der Welt im Monotheismus, läßt ſich noch weniger natürlich geſtalten im Polytheismus und am wenigſten incarniren im Chriſtenthum. Darum iſt die Menſchwerdung Gottes der härteſte Widerſpruch für den Gottesbegriff Spinoza's. „Gott wird Menſch," heißt in dieſe Denkweiſe überſetzt: die Subſtanz wird Modus. Gott iſt in dieſem einzelnen Menſchen wirklich erſchienen, bedeutet im Sinne Spinoza's: die Subſtanz iſt dieſer einzelne Modus geworden! Der unendliche Raum iſt dieſes einzelne Dreieck!

Man vergleiche mit dem unendlichen Raum die Gottheit, ſo erſcheint der Monotheismus dem Geiſte Spinoza's, als ob er behaupte: der unendliche Raum ſei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine: der unendliche Raum beſtehe in gewiſſen Figuren;

*) Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

das Chriſtenthum wie der Satz: der unendliche Raum ſei dieſe einzelne Figur.

Das chriſtliche Dogma der Menſchwerdung erſcheine ihm, ſo drückt ſich Spinoza charakteriſtiſch genug aus, wie die Quadratur des Kreiſes, denn es ſei eben ſo unmöglich, daß Gott die Natur des Menſchen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme. Keiner Religion fühlt ſich Spinoza verwandter in Rückſicht der Sittenlehre als der chriſtlichen, und kein Dogma widerſtreitet ihm mehr als das der Menſchwerdung Gottes, dieſes Grunddogma der chriſtlichen Kirche. Denn es hat nicht, wie er meint, eine nur particulare Geltung. „Zu unſerem Seelenheil," ſchreibt Spinoza, „iſt es nicht durchaus nothwendig, Chriſtus nach dem Fleiſche zu kennen; ganz anders aber verhält es ſich mit jenem ewigen Sohne Gottes d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, die ſich in allen Dingen, am meiſten im menſchlichen Geiſte, unter allen Menſchen am meiſten in Jeſus Chriſtus offenbart hat. Ohne dieſe kann niemand zur Seligkeit gelangen, da ſie allein lehrt, was wahr und falſch, gut und ſchlecht iſt; und weil, wie ich geſagt, dieſe Weisheit am meiſten durch Jeſus Chriſtus offenbar gemacht worden, ſo haben ſeine Schüler ſie verkündigt, ſo weit ſie ihnen der Meiſter enthüllt hatte, und ſie durften ſich mit Recht vor allen übrigen des Geiſtes Chriſti rühmen. Indeſſen was jenes Dogma betrifft, welches einige Kirchen der apoſtoliſchen Lehre hinzufügen, daß Gott die menſchliche Natur angenommen habe, ſo erkläre ich ausdrücklich, daß ich nicht weiß, was ſie ſagen; ja aufrichtig geſtanden, ſie ſcheinen mir ebenſo ungereimt zu reden, als wenn jemand zu mir ſagte, daß der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe*)."

*) Epist. XXI (an Oldenburg). Op. I. pg. 510.

4. Vergleichung des jüdiſchen und ſpinoziſtiſchen Gottesbegriffs.

Und wie ſich der Gottesbegriff Spinoza's in Rückſicht des Dogmas am weiteſten entfernt von dem menſchgewordenen Gotte des Chriſtenthums, ſo ſcheint er am nächſten verwandt dem erhabenen Weſen der monotheiſtiſchen Vorſtellungsweiſe. Dieſe behauptet die Einheit und Unvergleichlichkeit Gottes, aber indem ſie Gott von der Welt abſondert, bildet ſie den Dualismus von Gott und Welt. Dem Monismus entſpricht, dem Dualismus widerſpricht die Denkweiſe Spinoza's. Dieſer Zuſammenhang iſt bedeutſam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den Naturreligionen des Morgenlandes, welche die Subſtanz oder das Weſen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten. In der jüdiſchen Religion hatte ſich die Subſtanz geſchieden von der Natur, ſie hatte ſich von den kosmiſchen Mächten gereinigt und der Sinnenwelt entgegengeſetzt als ein rein geiſtiges Weſen. So war in dem jüdiſchen Bewußtſein aus der Subſtanz eine Perſon, aus der Naturmacht Jehovah geworden, und der Monotheismus hatte die Kluft aufgethan zwiſchen Gott und Welt. Die Einzigkeit Gottes bejaht, den Dualismus oder die Abſonderung Gottes von der Welt verneint die Lehre Spinoza's. Sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommen unendliche Weſen denkt, muß er alles Sein darin begreifen, alſo darf er nichts davon ausſchließen oder abſondern, weil jenes Weſen ſonſt mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott ſchließt die Welt nicht aus und ſteht ihr nicht gegenüber als eine beſondere Perſon; er kann nicht äußerlich auf ſie einwirken, denn er iſt nicht deren äußere oder jenſeitige, ſondern innere Urſache.

Dieſer Gott kann aus der Welt nichts für ſeine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, ſondern wirkt. Ihm gegenüber giebt es kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt. Dieſer Gott hat keine beſonderen Intereſſen und macht daher keine beſonderen Verträge. Er handelt nicht nach Affecten, die kommen und gehen, ſondern nach der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es iſt nicht der eifrige Gott, der die Sünde der Väter heimſucht, denn in dieſem Gott giebt es weder Eifer noch Sünden. Er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt ſie nur; für ihn giebt es keinen Ort und keine Geſtalt, die ihn faſſen könnte, weder Tempel noch Stiftshütte. Er iſt nicht das alte Teſtament, ſondern das Weltall in ſeiner ewigen Cauſalität. Und hier erſcheint Spinoza's Gegenſatz zu den Juden am größten. In ſeiner Lehre hat „der ewige Sohn Gottes" einen Sinn, aber „das auserwählte Volk" hat keinen. Darum haben die Juden dieſen Philoſophen verflucht, weil er dieſen Gott gedacht hat *).

*) Tract. theol. polit. Cap. III. Epist. XXIII (an Oldenburg).

Anhang.

Zur deutlichen Ueberſicht gebe ich die Folgerungen, in denen wir den Gottesbegriff ausgemacht haben, in folgender Faſſung:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum = Deus

Praeter Deum nulla substantia

=

Quidquid est, in Deo est

=

Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa

unica

prima

immanens

libera

Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas

Deus = ens absolute indeterminatum

=

Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet

substantia = Deus = natura.

Vierzehntes Capitel.

Die Attribute Gottes. Die zahlloſen Attribute.

Die formaliſtiſche und atomiſtiſche Anſicht.

I.
Nothwendigkeit der Attribute in Gott.

1. Widerſpruch und Dilemma.

Aus dem Weſen Gottes folgt die nothwendige Ordnung der Dinge. Die Natur der Dinge iſt in ihrer Wirkungsweiſe vollkommen beſtimmt; ſie iſt durch Gott beſtimmt, ſo zu ſein und zu handeln. Iſt nun Gott die alleinige und innere Urſache aller Dinge, ſo muß dieſe Urſache in ſolchen Beſchaffenheiten gedacht werden, daß ſich die beſtimmte Natur und Wirkungsweiſe der Dinge daraus ableiten läßt. Die Urſache muß ſo ſein, daß die gegebenen Wirkungen nothwendig aus ihr folgen. Hätte ſie gar keine Beſchaffenheiten, ſo wäre nicht einzuſehen, wie aus einer ſolchen Urſache Wirkungen hervorgehen können, die ihrer Natur nach vollkommen und ewig beſtimmt ſind. Wir haben daher die Frage zu beant-

worten: welches ſind die Beſchaffenheiten, die dem Weſen Gottes nothwendig zukommen?

Hier treffen wir auf eine Schwierigkeit, die auf den erſten Blick wie ein unlösbarer Widerſpruch ausſieht. Es ſcheint, daß wir uns in eine Unmöglichkeit einlaſſen, indem wir verſuchen wollen, das Weſen Gottes überhaupt näher zu beſtimmen. War nicht bereits ausgemacht, daß dieſes Weſen alle Realität in ſich begreift, daß jede Beſtimmung einen Mangel an Realität ausdrückt und darum einer Verneinung gleichkommt, daß alſo das Weſen Gottes keinerlei Beſtimmung duldet und gedacht werden muß als ens absolute indeterminatum? Dieſer Begriff ſteht feſt und darf durch nichts ungültig gemacht werden. Jetzt heißt die Frage: welches ſind die beſtimmten Beſchaffenheiten Gottes? Wie auch die Antwort ausfällt, ſo ſcheint, daß durch jede wirkliche Beſchaffenheit das Weſen Gottes beſtimmt und dadurch verneint wird.

So gerathen wir in der That, wie die Sache zunächſt liegt, in ein bedenkliches Dilemma. Entweder muß das Weſen Gottes vollkommen beſtimmungslos oder ſo gedacht werden, daß ihm beſtimmte Beſchaffenheiten zukommen, daß es in beſtimmten Beſchaffenheiten beſteht. Auf jeder Seite dieſer Alternative, die keinen dritten Fall erlaubt, finden wir uns von einer Unmöglichkeit bedroht. Iſt Gott ohne alle Beſchaffenheiten, wie kann die beſtimmte Natur der Dinge nothwendig aus ihm folgen, wie kann dieſes beſtimmungsloſe Weſen noch die Urſache aller Dinge ſein: die Cauſalität, als welche Gott nothwendig gedacht werden muß? Wo bleibt das Weſen Gottes? Sind es aber beſtimmte Beſchaffenheiten, die das Weſen Gottes ausmachen, wo bleibt das ens absolute indeterminatum?

Faſſen wir die Frage zunächſt in den Ausdruck Spinoza's. Was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als deren Weſen

ausmachend, nennt Spinoza Attribut*). Die Frage heißt demnach: welches ſind die Attribute Gottes?

2. Unmögliche Löſung. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen.

Wir wollen erſt zeigen, auf welche Weiſe die entdeckte Schwierigkeit nicht gelöſt werden kann, und damit, was Spinoza's Lehre vom Attribut betrifft, einer Auffaſſung entgegentreten, die unter den neueren Kennern des Syſtems namentlich Erdmann mit allem Scharfſinn zu vertheidigen und in ihren Folgerungen durchzuführen geſucht hat**). Was bedeutet überhaupt (im Sinne Spinoza's) der Begriff des Attributs?

Man hat ſich auf den bekannten Satz Spinoza's berufen, daß jede Beſtimmung eine Verneinung ſei, daß darum das Weſen Gottes unmöglich beſtimmte Beſchaffenheiten oder Attribute haben könne, daß demnach das Attribut nichts anderes ſein könne als eine Form, unter der wir das Weſen Gottes betrachten, gegen die ſich aber Gott ſelbſt oder die Subſtanz vollkommen gleichgültig und unberührt verhalte. So entgeht man dem Dilemma, indem man von der obigen Alternative die eine Seite ergreift, ohne deutlich zu ſehen, daß man ſich der Unmöglichkeit preisgiebt, die ſich auf der anderen Seite erhebt. Die Attribute fallen nicht in das

*) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I. Def. IV.

**) Joh. Ed. Erdmann, Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der neuern Philoſophie I. Band 2. Abth. (1836) S. 60 flgd. Vermiſchte Aufſätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus. S. 145 — 152.

Weſen Gottes, das vollkommen beſtimmungslos iſt, ſondern in unſern Verſtand: ſie ſind eine unſerem Weſen nothwendige Betrachtungsweiſe, die Gott in Formen kleidet, die ſeinem Weſen, wie es an ſich iſt, fremd ſind. Man ſucht alſo die Schwierigkeit zu löſen durch ein Mittel, welches der Subſtanz die Attribute abnehmen ſoll. Zugleich beruft man ſich, um dieſe Erklärungsweiſe zu ſtützen, auf die Worte Spinoza's in der Definition des Attributs. Spinoza ſagt nämlich: „ich verſtehe unter Attribut dasjenige, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als deren Weſen ausmachend.“ Daß der Verſtand das Attribut erkennt oder daß die Attribute Gegenſtand der Verſtandeserkenntniß ſind, daraus wird man doch nicht im Ernſte ſchließen wollen, daß ſie bloß im Verſtande ſind, bloße Vorſtellungsweiſen, und außerhalb unſeres Verſtandes keine Realität haben. Das hieße das Kind mit dem Bade ausſchütten. Wenn jedes Erkenntnißobject bloße Vorſtellung iſt oder bloße Form unſerer Betrachtung, wo bleibt in der Lehre Spinoza's noch irgend eine Realität? Aus demſelben Grunde müßten dann auch die Subſtanz, Gott, die Natur bloße Vorſtellungsweiſen ſein und keine Realitäten.

Aber Spinoza fügt hinzu: „tanquam ejusdem essentiam constitueus.“ Hier iſt eine grammatiſche Zweideutigkeit, die für jene Erklärungsweiſe des Attributs benutzt wird. Der angeführte Participialſatz nämlich läßt ſich ſowohl auf das Object des Relativſatzes „quod“ (d. h. auf attributum) als auf das Subject desſelben, „intellectus“, beziehen, und es iſt freilich kein grammatiſches Hinderniß, dieſe Erklärung des Attributs auf zwei Arten zu überſetzen. Nur iſt Spinoza nicht der Philoſoph, der eine grammatiſche Zweideutigkeit braucht, um eine logiſche zu verbergen. Was kann er unter Attribut allein verſtanden haben? Gilt ihm das Attribut als eine Beſtimmung, die als Weſensbeſchaffenheit

der Subſtanz vom Verſtande begriffen wird? Oder gilt ihm das Attribut als eine Beſtimmung, die der Verſtand von der Subſtanz begreift, indem er ſelbſt gleichſam deren Weſen feſtſtellt?

3. Das ganze Syſtem als Gegenbeweis.

Aber ſeit wann, müſſen wir fragen, kommt es dem menſchlichen Verſtande zu, wenn wir ganz im Geiſte Spinoza's denken, das Weſen Gottes zu conſtituiren? Dem menſchlichen Verſtande, der ſelbſt unter die Wirkungen gehört, die aus dem Weſen Gottes folgen, nicht einmal unmittelbar, ſondern mittelbar durch den Cauſalnerus der endlichen Dinge? Wenn die Attribute in der That nur Erkenntnißformen oder Betrachtungsweiſen wären, die bloß in unſerem Verſtande ſind und außer ihm keine Realität haben, ſo wäre Gott, wie er an ſich iſt, für uns ſchlechterdings unerkennbar, ſo wäre Gott ein Ding an ſich im kantiſchen Sinn, und von dem ganzen Lehrgebäude Spinoza's bliebe kein Stein auf dem andern.

Für uns alſo iſt jene grammatiſche Zweideutigkeit in der Erklärung des Attributs keine logiſche. Wir überſetzen: „was der Verſtand in Rückſicht der Subſtanz als deren Weſensbeſchaffenheit erkennt, heißt Attribut." Indeſſen iſt glücklicherweiſe dieſe Stelle nicht die einzige, in der Spinoza vom Attribut redet. Um alſo die Meinung Spinoza's genau mit ſeinen Worten zu vergleichen und auf dieſem Wege die wahre Bedeutung des Attributs deutlich an's Licht zu bringen, ſo wollen wir den Philoſophen ſelbſt weiter hören, und es wird ſich ſchwerlich mehr eine Zweideutigkeit finden, auf die geſtützt man dem Attribut die Realität beſtreiten könnte.

4. Spinoza's Erklärung der Attribute als Gegenbeweis.

Wäre das Attribut nur eine nothwendige Form unſerer Betrachtungsweiſe, ſo würde es in Wahrheit auch nur unſer Weſen ausdrücken, das weder unendlich noch ewig iſt. Wie könnte dann Spinoza ſagen, was er ſo oft wiederholt: daß jedes Attribut „ewige und unendliche Weſenheit" ausdrückt*)?

Wenn das Attribut bloß in unſerem Verſtande und nicht in der Sache ſelbſt enthalten wäre, alſo keine Realität hätte, wie könnte Spinoza den Satz aufſtellen: „je mehr Realität in einem Weſen enthalten iſt, um ſo mehr Attribute müſſen ihm zukommen" **)? Iſt hier die mindeſte Zweideutigkeit? Iſt es etwa zweifelhaft, was Realität im Sinne Spinoza's bedeutet? Um jeden Zweifel zu heben, nehmen wir die ſechste Definition im zweiten Buche der Ethik: „unter Realität und Vollkommenheit verſtehe ich daſſelbe ***)." Sagt nicht Spinoza, daß jedes Attribut durch ſich begriffen werden muß †)? Wie wäre das möglich, wenn das Attribut nur aus der Natur und den Bedingungen des menſchlichen Verſtandes abgeleitet werden könnte?

Wenn das Attribut nicht in der That das Weſen der Subſtanz ausdrückte, ſo hätte Spinoza niemals ſchließen können: was von einem Attribute gilt, das gilt von der Subſtanz ſelbſt; wenn aus einem Attribute die Theilbarkeit folgte, ſo wäre die Subſtanz

*) Eth. I. Def. VI. Prop. XI.

**) Ebendaſelbſt Prop. IX. Op. II. pg. 41. Vgl. damit Epist. XXVII (an Simon Vries).

***) Eth. II. Def. VI. pg. 78.

†) Eth. I. Prop. X. pg. 41.

theilbar; da es kein Attribut giebt, aus welchem die Theilbarkeit folgt, ſo iſt die Subſtanz (oder Gott) untheilbar *).

Wenn das Attribut nicht dem Weſen der Subſtanz als ſolchem zukäme und daſſelbe ausmachte, wie könnte Spinoza ſagen, was er ſo oft wiederholt und was in der That keinerlei Zweideutigkeit zuläßt: die Subſtanz beſteht aus unendlich viel Attributen? Er erklärt Gott als die Subſtanz, die aus unendlich viel Attributen beſteht. Er ſagt: „Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit **).“

Wären die Attribute nur ſolche Beſchaffenheiten, die wir nach der Art und Weiſe unſerer Erkenntniß Gott beilegen, die aber Gott ſelbſt nicht in Wahrheit hat, die ſeinem Weſen nicht an und für ſich zukommen, ſo iſt jener Satz Spinoza's unmöglich: „Gott oder alle ſeine Attribute ſind ewig.“ Wie könnte dann Spinoza ſagen: Deus sive omnia attributa ejus ***)? Das heißt doch wohl: Gott iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Attribute, er iſt weder mehr noch weniger. Das heißt doch wohl: Gott nach Abzug aller ſeiner Attribute = nichts. Und was iſt Gott nach Abzug aller unſerer Betrachtungsweiſen? Er iſt und bleibt Alles. So wenig iſt das Attribut eine bloße Form unſerer Erkenntniß. So weit alſo iſt dieſe Erklärungsweiſe entfernt von der wahren Meinung Spinoza's. Man kann es nicht ſchlagender darthun. Und in dem Beweiſe des eben angeführten Satzes ſagt Spinoza geradezu: „unter den Attributen Gottes muß man Alles verſtehen, was das Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrückt, d. h. was zur Subſtanz gehört: eben dieß, ſage ich, müſſen die

*) Eth. I. Prop. XII. XIII.

**) Ebendaſelbſt Def. VI. Prop. XI.

***) Ebendaſelbſt Prop. XIX.

Attribute ſelbſt in ſich ſchließen*)." Spinoza hätte der Anſicht ſein ſollen, daß die Attribute von Außen der Subſtanz zukommen und außerhalb des Intellects keine wirkliche Realität haben? Während er doch ausdrücklich ſagt: „außerhalb des Intellects giebt es keine andere Realität als Subſtanzen oder, was daſſelbe heißt, deren Attribute und Modi**)."

5. Die Erkenntniß Gottes als Gegenbeweis.

Ich denke, dieſe Anführungen werden genügen, um zu zeigen, daß die Lehre Spinoza's ſowohl ihrer ganzen Verfaſſung nach als in dem Wortlaut ihrer Sätze jener Auffaſſung vollkommen widerſtreitet, welche die Attribute bloß in den menſchlichen Verſtand fallen und die Erkenntniß Gottes durch ein Medium ſtattfinden läßt, das dieſe Erkenntniß nothwendig trübt, wenn nicht ganz und gar aufhebt. Es iſt wahr, daß ſich Spinoza bisweilen ſo ausdrückt: Gott wird unter dieſem oder jenem Attribute betrachtet; er iſt die Urſache der Modi eines Attributs, ſofern er unter eben dieſem Attribute betrachtet wird***). Den bloßen Worten nach könnte es zweifelhaft ſein, was hier unter dem Attribute ſteht: ob die Betrachtung, die von uns ausgeht, oder Gott als Gegenſtand der Betrachtung. Aber wie man den Ausdruck auch

*) Eth. I. Prop. XIX. Demonstr. Op. II. pg. 55.

**) Ebendaſelbſt Prop. IV. Demonstr. pg. 37. Dieſe Stelle hätte Erdmann nicht als Beweis anführen ſollen, daß nur die Modi „extra intellectum" exiſtiren. (Vermiſchte Aufſätze S. 129.) Denn es heißt wörtlich: „nihil ergo extra intellectum datur praeter substantias sive, quod idem est, earum attributa earumque affectiones." Die Stelle Ep. IV. zeugt nicht dagegen, ſondern ſagt daſſelbe.

***) Eth. II. Prop. VI. pg. 81. Prop. VII. Schol.

nimmt, in keinem Fall unterſtützt er die Anſicht, daß die Attribute bloße Formen unſerer Betrachtung ſind. Da ſie dem Weſen Gottes nothwendig zukommen und daſſelbe ausmachen, ſo iſt es unmöglich, daß wir Gott ohne Attribute betrachten, alſo iſt es nothwendig, daß er in oder unter ſeinen Attributen gedacht wird. Iſt die Betrachtung Gottes unter dieſem oder jenem Attribut eine adäquate, ſo müſſen Idee und Object einander vollkommen entſprechen, alſo das Attribut in dem Weſen Gottes enthalten ſein. Wo iſt nun in den Werken Spinoza's eine Stelle, wonach Gott, unter ſeinen Attributen betrachtet, nicht adäquat betrachtet wird?

6. Die Definition Gottes als Gegenbeweis.

Das Attribut iſt eine wirkliche Eigenſchaft Gottes, im ſtrengen Sinne des Worts eine vollkommene Realität. Dafür zeugt die Definition, die Spinoza von Gott giebt. „Unter Gott verſtehe ich das vollkommen unendliche Weſen, das heißt die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt.“ Wäre das Attribut nicht vollkommene Realität, wäre es im mindeſten was die beſtrittene Anſicht behauptet, ſo könnte Spinoza erſtens nicht ſagen, daß das Attribut ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt*); er könnte zweitens nicht ſagen, daß die Subſtanz aus Attributen beſteht,

*) In dem zweiten Briefe an Oldenburg wiederholt Spinoza dieſe Definition mit folgender Variante: „Deum definio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere.“ Epist. II. Op. I. pg. 461. Sagt alſo Spinoza nicht wörtlich, daß jedes Attribut vollkommene Realität iſt?

und drittens dürfte das Attribut keine Stelle haben in der Definition Gottes. Wo bliebe dieſe ganze Definition, die dann in jedem Zuge falſch wäre? Wo bliebe das ganze Syſtem?

II.
Die zahlloſen Attribute in Gott.

1. Schwierigkeit dieſes Begriffs.

Es heißt, die Subſtanz beſteht aus „unendlichen Attributen". Hier treffen wir auf einen zweiten ſchwierigen Punkt, der gewöhnlich im Dunkel bleibt. Was bedeuten die infinita attributa? Jedes derſelben drückt ewige und unendliche Weſenheit aus, alſo jedes iſt ſeinem Weſen nach unendlich. Unmöglich kann Spinoza geſagt haben: die Subſtanz beſteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich iſt. Wozu dieſer müſſige und der Ausdrucksweiſe Spinoza's fremde Pleonasmus? Offenbar will er mit der erſten Bezeichnung nicht geſagt haben, was er in der zweiten wiederholt. Die zweite bezieht ſich auf das Weſen der Attribute, auf ihre Qualität; alſo bezieht ſich die erſte nicht auf das Weſen der Attribute, ſondern auf deren Zahl; die Unendlichkeit gilt hier nicht von der Qualität, ſondern von der Quantität. Wenn es von den Attributen Gottes heißt, daß jedes derſelben ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt, ſo ſind dieſer Attribute offenbar viele. Aber die Zahl der göttlichen Attribute kann nicht begrenzt ſein, ſonſt wäre in dieſer Rückſicht das göttliche Weſen ſelbſt begrenzt. Alſo ſind der göttlichen Attribute unendlich viel: die Attribute des unendlichen, durch keine Zahl beſtimmbaren Weſens ſind nothwendig zahllos. Wir verſtehen daher den Ausdruck „infinita attributa" von der numeriſchen Unendlichkeit und überſetzen ihn durch zahl-

loſe Attribute. „Die Subſtanz beſteht aus zahlloſen Attributen, deren jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt.“

Was bedeuten die zahlloſen Attribute? Es giebt keine Stelle, worin Spinoza dieſen Ausdruck, den er wiederholt braucht, wirklich erklärt. Er wird in einem Briefe gefragt, wie man ſich die zahlloſen Attribute zu denken habe? Ob der Sinn ſei, daß es ſo viele Welten gebe als Attribute? Spinoza antwortet, indem er auf eine Stelle der Ethik verweiſt, nämlich auf das Scholion zum ſiebenten Lehrſatz im zweiten Theile der Ethik. Und hier heißt es wörtlich: „werden die Dinge als Modi des Denkens betrachtet, ſo muß man die Ordnung oder den Cauſalnexus der ganzen Natur bloß durch das Attribut des Denkens erklären; werden ſie als Modi der Ausdehnung betrachtet, ſo iſt ebenfalls die Ordnung der ganzen Natur bloß durch das Attribut der Ausdehnung zu erklären, und ebenſo denke ich von den anderen Attributen. Darum iſt Gott, ſofern er aus zahlloſen Attributen beſteht, in Wahrheit die Urſache der Dinge, wie ſie in ſich ſind; deutlicher kann ich für jetzt die Sache nicht erklären *).“ Damit läßt er die Sache im Dunkel, und ich ſehe nicht, daß er ſie ſpäter deutlicher erklärt hat.

2. Erklärung aus dem Gottesbegriff.

Zunächſt leuchtet ein, wie Spinoza zu dieſer Beſtimmung kommt. Sie iſt gefordert durch den Begriff der Subſtanz und den Begriff des Attributs. Iſt die Subſtanz oder Gott das ſchrankenloſe Weſen, ſo kann die Weſensfülle, die in den Attributen ausgedrückt wird, nicht eingeſchränkt werden auf gewiſſe Beſchaffenheiten, außer denen noch andere möglich wären. Die Weſensfülle Gottes will unbegrenzt ſein, wie Gott ſelbſt. Das ſchrankenloſe

*) Epist. LXV. Op. I. pg. 671. Ep. LXVI. pg. 674. Eth. II. Prop. VII. Schol. Op. II. pg. 83.

Weſen fordert zahlloſe Attribute. In der Betrachtung Gottes ſoll unſer Horizont nicht auf einen beſtimmten Bezirk eingeſchränkt, ſondern ſogleich ins Unendliche erweitert werden. Dieß geſchieht durch die infinita attributa. Jedes Attribut iſt eine vollkommene Realität. Daher der Satz: je mehr Realität, um ſo mehr Attribute*). Alſo müſſen nothwendig dem Inbegriff aller Realitäten unendlich viel Attribute zukommen.

Das Attribut drückt ewige und unendliche Weſenheit aus, jedes in ſeiner Weiſe. Dieſe Weiſe iſt beſtimmt; es ſind daher auch andere Weiſen möglich. Wäre Gott an gewiſſe Attribute gebunden, ſo wäre das Gebiet der Möglichkeit in Gott beſchränkt, ſo wäre Gott nicht unendliche Macht, alſo auch nicht das unendliche Weſen. Es liegt in der Natur des Attributs, welches eine beſtimmte Beſchaffenheit hat, daß die unendliche Macht unendlich viel Attribute haben muß.

Nun hebt Spinoza im Verlaufe ſeines Syſtems in der That immer nur zwei beſtimmte Attribute hervor, unter denen er das Weſen Gottes darſtellt. Hier droht ihm der Einwurf, daß er Gott durch die Zahl und Art der Attribute beſchränkt und damit die Unendlichkeit Gottes verneint habe. Gegen dieſen Einwurf ſchützt ihn von vornherein die Beſtimmung der infinita attributa. Er kann erwiedern, daß die zwei beſtimmten Attribute eben nur zwei ſind aus der zahlloſen Weſensfülle Gottes.

Wir haben erklärt, wie Spinoza zu der Beſtimmung der zahlloſen Attribute kommt, nicht was ſie bedeutet. Jedes Attribut drückt unendliche und ewige Weſenheit aus; jedes iſt, wie Spinoza in jenem Briefe ſagte, in ſeiner Art unendlich. Zahlloſe Attribute ſind zahlloſe Unendlichkeiten. Wie iſt das möglich?

---

*) Eth. I. Prop. IX.

3. Die atomiſtiſche Auffaſſung.

Hier befinden wir uns auf einer gefährlichen und, wie es ſcheint, bodenloſen Stelle des Spinozismus. Unendlich iſt die Subſtanz. Wenn jedes Attribut in ſeiner Art unendlich iſt, wie unterſcheiden wir noch das Attribut von der Subſtanz? Spinoza ſagt: „ich verſtehe unter Subſtanz was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird." Er ſagt vom Attribut: „ein jedes Attribut muß durch ſich begriffen werden *)." Wie unterſcheiden wir alſo das Attribut von der Subſtanz? Wenn aber das Attribut gleichkommt der Subſtanz, weil es, wie dieſe, unendlich iſt; weil es, wie dieſe, durch ſich begriffen werden muß: ſo ſind verſchiedene Attribute verſchiedene Subſtanzen **), und zahlloſe Attribute zahlloſe Subſtanzen. Und nicht bloß die Attribute, die Dinge ſelbſt ſcheinen in Folge der zahlloſen Attribute Subſtanzen zu werden. In jener einzigen Stelle der Ethik, in welcher Spinoza den Begriff der zahlloſen Attribute erläutert haben will, heißt es wörtlich: „ſofern Gott in zahlloſen Attributen beſteht, iſt er in Wahrheit die Urſache der Dinge, wie ſie in ſich ſind ***)." Was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, heißt nach Spinoza Subſtanz. Wie alſo unterſcheiden wir die Dinge, wie ſie in ſich ſind, von der Subſtanz? Die Dinge ſelbſt werden in dieſer Beſtimmung, wie es ſcheint, zahlloſe Subſtanzen.

Die Subſtanz iſt untheilbar; die Subſtanz iſt das Grundweſen der Dinge. Zahlloſe Subſtanzen ſind demnach eine zahlloſe Vielheit untheilbarer Grundweſen. Worin unterſcheiden ſich dieſe

*) Eth. I. Def. III. Prop. X.

**) Einen Schluß dieſer Art macht Simon Vries in Epist. XXVI. Op. I. pg. 522.

***) Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis. Eth. II. Prop. VII. Schol.

Subſtanzen noch von den Atomen? Hier erhebt ſich in dem Begriff der infinita attributa ein Widerſpruch gegen den Satz, daß die Subſtanz einzig iſt, daß es nur eine Subſtanz giebt. Sollen zahlloſe Subſtanzen gelten, ſo wird der Begriff der einen Subſtanz tonlos: er hört auf zu gelten, und die wahre Lehre Spinoza's erſcheint als Atomiſtik, zu der jener Begriff der einen Subſtanz entweder einen offenbaren und unverſöhnlichen Gegenſatz oder nur einen müſſigen Vorläufer bildet. In der That iſt der Verſuch gemacht worden, den Spinozismus als Atomenlehre aufzufaſſen und in dieſem Sinne zu erklären*).

4. Die eine Subſtanz und die zahlloſen Attribute.

Indeſſen ſteht und fällt die Lehre Spinoza's mit dem Begriff der einen Subſtanz, der keineswegs eine nur vorläufige, ſondern die nachdrücklichſte Geltung in dem ganzen Syſtem hat. Die Sätze von den zahlloſen Attributen ſind früher als der Satz, daß es keine Subſtanz giebt außer Gott. Erſt wird gezeigt, unter welchen Bedingungen allein Subſtanzen verſchieden ſein können; dann wird gezeigt, daß von dieſen Bedingungen keine ſtattfindet. Die Einheit der Subſtanz wird bewieſen durch die Unmöglichkeit des Gegentheils d. h. durch die Unmöglichkeit verſchiedener Subſtanzen. Alſo die Einzigkeit der Subſtanz wird nicht hingeſtellt, damit ſie ſpäter zurücktrete und den zahlloſen Subſtanzen Platz mache; vielmehr wird in der gerade entgegengeſetzten Ordnung die Möglichkeit verſchiedener Subſtanzen eingeführt, um ſie vollkommen zu widerlegen und dadurch den Satz zu begründen, daß es nur eine Subſtanz giebt.

*) Thomas, Spinoza als Metaphyſiker (Königsberg 1840).

Zahlloſe Attribute ſind nicht zahlloſe Subſtanzen. Wir müſſen den erſten Begriff als ſpinoziſtiſch bejahen, aber die zahlloſen Subſtanzen als ſpinoziſtiſch verneinen. Uns gilt als unverbrüchliches Princip der Lehre Spinoza's die eine und einzige Subſtanz. Was alſo gelten in der einen Subſtanz die zahlloſen Attribute? Wie kann das göttliche Weſen zahlloſe Unendlichkeiten in ſich vereinigen?

5. Ein mathematiſches Beiſpiel.

Um zunächſt nicht die Aufgabe ſelbſt zu löſen, ſondern nur erſt die Möglichkeit zu bezeichnen, wie ſich überhaupt in einem und demſelben Weſen zahlloſe Beſchaffenheiten vereinigen können, deren jede in ihrer Art ewig und unendlich iſt, ſo nehme ich ein mathematiſches Beiſpiel. Es ſei der Raum, den wir hier zugleich als die Urſache ſeiner Configurationen betrachten wollen. Der Raum iſt einzig und unendlich. Iſt er zugleich die Urſache aller ſeiner Configurationen, ſo handelt dieſe Urſache in jeder Figur als ein geſtaltendes Vermögen, welches die Natur des Raumes auf eine ganz beſtimmte Weiſe ausdrückt. Es giebt zahlloſe Figuren. Alſo giebt es in dem einen und unendlichen Raume zahlloſe geſtaltende Vermögen, deren jedes die ewige Natur des Raumes in ſeiner Weiſe darthut. Das Dreieck als einzelne Figur iſt vergänglich, aber die in ihm enthaltenen Wahrheiten ſind ewig. Dieſe Wahrheiten gehören nicht dieſem oder jenem Dreieck, ſondern dem Dreieck als ſolchem, dem Dreieck als Raumgröße. Sie gehören dem Raum, ſofern er das Dreieck bildet, ſofern er die Urſache dieſer Figur iſt, alſo dem geſtaltenden Raumvermögen, das ſich im Dreieck ausdrückt. So gehören alle Wahrheiten, die in den Raumfiguren enthalten ſind, zur Natur des Raumes: ſie ſind

Attribute deſſelben. Alle dieſe Wahrheiten ſind ewig: ſie ſind ewige Attribute des Raums. Solcher Attribute giebt es unendlich viele, die aber zu dem einen unendlichen Raume gehören, deſſen Weſen ſie ausmachen. Hier haben wir ein Beiſpiel zahlloſer Ewigkeiten in einem und demſelben Weſen.

6. Erklärung der Sache.

Gott iſt in der That die Urſache aller Dinge, deren innere Urſache. Dieſe Urſache handelt in jedem Dinge als wirkende Kraft, die ſich auf eine völlig beſtimmte Weiſe äußert. Es giebt zahlloſe Dinge in der Welt, alſo giebt es zahlloſe Kräfte in Gott, denn außer Gott giebt es keine Kraft, überhaupt nichts, das wirkender Natur wäre. Jede Kraft gehört zur wirkenden Natur, alſo zum Weſen Gottes, ſie drückt die wirkende Natur d. h. ewige und unendliche Weſenheit in einer beſtimmten Weiſe aus; jede Kraft iſt in ihrer Art unendlich: jede iſt ein Attribut Gottes. Die zahlloſen Attribute ſind daher die zahlloſen Kräfte, die ſich in dem Weſen Gottes vereinigen, in denen Gott als die innere Urſache aller Dinge nothwendig wirkt, in denen die Weſensfülle Gottes beſteht. Daher der Satz: substantia constat infinitis attributis.

Jedes Ding iſt eine beſtimmte Wirkung, deren Urſache aus dem Cauſalnexus der Dinge erkannt wird. Jedes Ding iſt ſelbſt eine Urſache, aus der beſtimmte Wirkungen erfolgen. Es könnte eine ſolche Urſache nicht ſein, wenn nicht die urſächliche oder wirkende Natur auf gewiſſe Weiſe in ihm gegenwärtig wäre, wenn es nicht einen Funken göttlicher Kraft in ſich trüge. Betrachten wir die Dinge nicht als vorübergehende Wirkungen, ſondern in ihrer ewigen Natur, in ihrer wirkenden Kraft, ſo betrachten wir dieſelben, wie ſie in ſich ſind. So ſind ſie nothwendige Wirkun-

gen, die aus der göttlichen Weſensfülle hervorgehen. Dieſe iſt die Urſache der in den Dingen wirkſamen Kräfte d. h. der Dinge, wie ſie in ſich ſind. Die göttliche Weſensfülle aber iſt Gott in ſeinen zahlloſen Attributen. Jetzt erleuchtet ſich jener ſpinoziſtiſche Satz, der einzige, der die infinita attributa erklärt haben will: „Gott, ſofern er in zahlloſen Attributen beſteht, iſt die Urſache der Dinge, wie ſie in ſich ſind.“

Wie Plato auf ſeinem Standpunkt, unter dem die Ideen oder Urbilder (Endzwecke) der Dinge als das wahrhaft Wirkliche gelten, die eine Idee, welche die vollkommenſte iſt, die Idee des Guten ſich entfalten läßt in einer unendlichen Vielheit von Ideen, ſo läßt Spinoza auf ſeinem entgegengeſetzten Standpunkte, der die Zwecke verneint und nur die wirkende Urſache als das wahrhaft Seiende anerkennt, die eine Subſtanz ſich entfalten in einer unendlichen Vielheit von Attributen. Wie jenem die eine Gattung in zahlloſen Gattungen oder in einer Welt von Ideen beſteht, ſo beſteht dieſem die eine Subſtanz in einer Welt von Kräften.

Wie in der Mathematik die zahlloſen, ewigen Wahrheiten, die in dem Weſen des Raums gegeben ſind, mit dem Begriffe des einen Raums nicht ſtreiten, ebenſo wenig ſtreiten in der Lehre Spinoza's die zahlloſen Attribute mit dem Begriffe der einen Subſtanz; im Gegentheil ſie erfüllen dieſelbe und begreifen den unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahlloſen Dinge immer mit derſelben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute ſetzen die Subſtanz in Kraft, die ſonſt nichts wäre als ein ſtarres und unvermögendes Weſen, eine unfruchtbare und lebloſe Einheit, „die Nacht des Abſoluten, in der alle Unterſchiede erſterben.“ Die Subſtanz athmet in den zahlloſen Attributen das unendliche Weltleben.

Dieſe Attribute ſind alſo nicht Subſtanzen oder Atome, ſondern

ſie ſind Potenzen oder Kräfte. So allein können wir jene Alternative vermeiden, die in der Erklärung der Attribute entgegengeſetzte Richtungen einſchlägt: auf der einen Seite wird der Begriff der einen Subſtanz aufgegeben gegen die Attribute und zerſetzt in zahlloſe Subſtanzen oder Atome; auf der andern Seite wird der Begriff der Attribute aufgegeben gegen die eine Subſtanz und die Attribute werden für bloße Erkenntnißformen erklärt, die außerhalb des Verſtandes keine Realität haben. Die Alternative heißt: entweder die Subſtanz oder die Attribute. Die Bejahung der erſten Seite führt zu der formaliſtiſchen Anſicht der Attribute, die freilich den zahlloſen Attributen gegenüber nicht einmal den Schatten einer Möglichkeit hat; die Bejahung der andern Seite führt zu der atomiſtiſchen Anſicht der Subſtanz. Beide Anſichten widerſtreiten dem Sinn und den Worten Spinoza's, deſſen Lehre auf dem Satz ſteht: die Subſtanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen in dieſer Lehre ſo genau zuſammen, wie Urſache und Kraft.

Wir wollen damit nicht geſagt haben, daß in Betreff der zahlloſen Attribute Spinoza's Lehre widerſpruchslos ſei. Sie trägt einen Widerſpruch in ſich, der aber tiefer liegt, als da, wo er geſucht wird, und der in ſeinem letzten Grunde dem ganzen Syſtem zur Laſt fällt. Wir werden dieſen Widerſpruch ſelbſt hervorheben. Aber Widerſprüche auf flacher Hand ſind bei einem Denker, wie Spinoza, Unmöglichkeiten, die ihm niemand zumuthen ſollte. Wie kann man ihm zumuthen, daß er die Einzigkeit der Subſtanz bewieſen und zugleich das Daſein zahlloſer Subſtanzen gemeint habe? Wie kann man ihm zumuthen, daß er die Realität der Attribute in ſo vielen Sätzen bewieſen, in Wahrheit aber die Nichtrealität der Attribute gemeint habe? Um Spinoza's Lehre von einem tieferen Widerſpruche zu be-

freien, iſt es nicht wohlgethan, ihr die handgreiflichſten Widerſprüche ſchuld zu geben und ſie damit zu überhäufen.

Indem wir in den zahlloſen Attributen die Weſensfülle Gottes begriffen haben, ſagen wir mit Spinoza: „substantia sive Deus, Deus sive natura, Deus sive omnia Dei attributa.“

Fünfzehntes Capitel.

Gott als wirkende Natur. Die bestimmten Attribute.

Deren Gegensatz und Einheit.

I.
Die bestimmten Attribute in Gott.

1. Denken und Ausdehnung.

Jedes Attribut muß durch sich begriffen werden, keines läßt sich aus einem andern herleiten, alle sind demnach von einander vollkommen verschieden. So entsteht hier die Aufgabe, die Attribute zu unterscheiden und eben dadurch näher in ihrer Eigenthümlichkeit zu bestimmen.

Was durch sich begriffen wird, ist ursprünglicher Natur; wir können das Ursprüngliche nicht ableiten, sondern desselben nur unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß aber ist uns nur, was in uns selbst enthalten ist und unser eigenes Wesen ausmacht. Wir können daher von den ursprünglichen Kräften nur diejenigen deutlich erkennen und unterscheiden, die in uns selbst wirken. Welche Kräfte wirken in uns? Sie erhellen aus dem, was wir sind.

Was alſo ſind wir? Wir exiſtiren nicht bloß in körperlicher Form, ſondern denken zugleich dieſe unſere Exiſtenz, wiſſen zugleich von unſerem Daſein: wir ſind nicht bloß Körper, ſondern zugleich deſſen Vorſtellung oder Idee. Eben darin beſteht der menſchliche Geiſt. So erklärt ihn Spinoza: „was deſſen wirkliches Sein ausmacht, iſt nichts anderes als die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit exiſtirenden Weſens.“ „Der Gegenſtand dieſer Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder ein wirklich exiſtirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes*).“

Daraus erhellt, aus welchen Attributen unſer Weſen folgt oder welche Kräfte ewiger und unendlicher Art in uns wirken: das Vermögen, aus welchem die Ideen, und das, aus welchem die Körper hervorgehen. Jenes nennt Spinoza Denken, dieſes Ausdehnung. Alſo ſind Denken und Ausdehnung die beiden Vermögen, die in uns ſelbſt wirken, die uns darum unmittelbar gewiß ſind, die wir deßhalb klar und deutlich zu erkennen und zu unterſcheiden im Stande ſind. Unter den zahlloſen Attributen ſind dieſe beiden die einzigen, die uns aus der Natur des menſchlichen Geiſtes unmittelbar einleuchten. Daher kommt es, daß auch Spinoza eigentlich nur von dieſen beiden Attributen redet.

Denken und Ausdehnung ſind mithin Attribute Gottes. So lauten die beiden erſten Lehrſätze im zweiten Theile der Ethik: „das Denken iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Weſen.“ „Die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Weſen**).“

Dieſe beiden Attribute ſind als ſolche vollkommen verſchieden, denn jedes kann nur aus ſich ſelbſt begriffen werden. Sie ſind als

---

*) Eth. II. Prop. XI. XIII. Op. II. pg. 86, 88.

**) Eth. II. Prop. I. II.

Attribute Gottes in einem und demſelben Weſen vereinigt und gehören auf gleiche Weiſe zu derſelben einen Subſtanz. Wir haben beides zu erwägen: den Gegenſatz der Attribute und die Einheit der Subſtanz. - In einer gewiſſen Rückſicht ſind Denken und Ausdehnung vollkommen verſchieden; in einer gewiſſen Rückſicht ſind ſie vollkommen identiſch. Wie verhält es ſich mit dieſem Unterſchied? Wie verhält es ſich mit dieſer Identität?

2. Der Gegenſatz der beiden Attribute.

(Die formaliſtiſche Erklärung.)

Wir müſſen hier noch einmal zurückkommen auf die formaliſtiſche Anſicht, die ſich ganz beſonders auf die beiden beſtimmten Attribute bezieht und ihren mächtigſten Stützpunkt gerade an der Stelle findet, wo es ſich um den Unterſchied und die Identität dieſer Attribute handelt. Die Attribute ſind in der Subſtanz oder in Gott identiſch. Alſo ſind ſie in Gott nicht unterſchieden. Mithin fällt ihr Unterſchied bloß in den menſchlichen Verſtand. Nun aber müſſen Attribute vollkommen verſchieden ſein; nicht unterſchiedene Attribute ſind ſo gut als gar keine: alſo fallen mit ihrem Unterſchied die Attribute ſelbſt bloß in den menſchlichen Verſtand, und ſo erhebt die formaliſtiſche Anſicht ihr Recht auf Grund der Identiät der Attribute.

- Es iſt unſer Verſtand, der Gott die beiden Attribute zuſchreibt. Es iſt unſer Verſtand, in deſſen Natur es liegt, unter dieſen beiden Formen das Weſen der Dinge zu betrachten. Denken und Ausdehnung ſind, wie namentlich Erdmann ſich auszudrücken liebt, gleichſam die beiden verſchiedenartig gefärbten Brillengläſer, das blaue und gelbe, durch welche der menſchliche Verſtand genöthigt iſt Alles zu ſehen. Durch das blaue Glas erſcheint Alles

blau, durch das gelbe Alles gelb. Betrachten wir Gott unter dem Attribute des Denkens, ſo erſcheint er als denkendes Weſen; betrachten wir ihn unter dem Attribute der Ausdehnung, ſo erſcheint er als ausgedehntes. Unter dem erſten Attribute betrachtet, erſcheinen die Dinge als Seelen oder Geiſter, unter dem andern dagegen als Körper. Nun iſt unſere Betrachtungsweiſe an beide Attribute gebunden. Daher erſcheint uns Gott zugleich als denkend und ausgedehnt, und die Dinge zugleich als Geiſter und Körper. Ziehen wir unſere Betrachtungsweiſe ab, ſo ſind ſie in Wahrheit keines von beiden.

Spinoza ſelbſt hat dieſer Erklärungsweiſe in einem ſeiner Ausſprüche, der, ſo viel ich ſehe, vereinzelt daſteht, einen gewiſſen Vorſchub geleiſtet. Simon Vries nämlich hatte ihn gefragt, wie es ſich mit der Verſchiedenheit der Attribute in Rückſicht der Subſtanz verhalte? Ob man nicht ſchließen dürfe, daß verſchiedene Attribute verſchiedene Subſtanzen ſeien? Ob nicht die Verſchiedenheit der Attribute die Einheit und Einzigkeit der Subſtanz aufhebe? Es iſt die Frage, um die es ſich hier handelt. Spinoza ſucht in ſeiner Antwort dem Schüler die Sache (nicht eben gründlich zu erklären, als vielmehr) durch leichte Beiſpiele faßlich und plauſibel zu machen. Es könne recht wohl von einem und demſelben Weſen verſchiedene Bezeichnungen, verſchiedene Vorſtellungsweiſen geben. So verſtehe man unter den beiden verſchiedenen Namen Iſrael und Jacob denſelben Mann, nämlich den dritten der jüdiſchen Erzväter; ſo heiße daſſelbe Object, das alle Lichtſtrahlen ohne jede Veränderung zurückwirft, ſowohl *eben* als *weiß*, und weiß in Rückſicht auf das menſchliche Auge, das eine ſolche Fläche betrachtet. Dieſer optiſche Vergleich iſt wohl die Veranlaſſung zu den „gelben und blauen Brillengläſern" geweſen.

Die Stelle in der Antwort Spinoza's heißt wörtlich: „unter

Subſtanz verſtehe ich, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, d. h. deſſen Begriff nicht den eines anderen Dinges in ſich ſchließt. Daſſelbe verſtehe ich unter Attribut, nur daß Attribut in Rückſicht auf den Verſtand gilt, welcher der Subſtanz eine beſtimmte Beſchaffenheit beilegt. Dieſe Erklärung, meine ich, ſagt deutlich genug, was ich unter Subſtanz oder Attribut verſtanden wiſſen will. Doch Du willſt, obwohl es nicht nöthig iſt, ein Beiſpiel haben, wie eine und dieſelbe Sache mit zwei verſchiedenen Namen bezeichnet werden könne. Um nicht ſparſam zu erſcheinen, will ich Dir zwei geben. Unter Iſrael verſteht jedermann den dritten Patriarchen, ebenſo unter Jacob, welcher Name ihm beigelegt wurde, weil er die Ferſe ſeines Bruders ergriffen hatte. Ein zweites Beiſpiel: unter eben verſtehe ich ein Object, das alle Lichtſtrahlen ohne jede Veränderung zurückwirft; daſſelbe verſtehe ich unter weiß, nur daß die Bezeichnung weiß in Rückſicht auf den Menſchen gilt, der jenes ebene Object betrachtet u. ſ. f.*)."

Ich geſtehe, daß ich dieſer ganzen Stelle, auf die man ſich häufig berufen hat, kein großes Gewicht zuſchreiben kann. Eine beiläufige, gelegentliche Erläuterung kann nicht in die Schranken treten mit den ausdrücklichen, bewieſenen Sätzen des Syſtems; noch dazu eine briefliche Aeußerung, die vereinzelt daſteht, gegenüber ſo vielen Sätzen der Ethik; und eine briefliche Erklärung, die noch dazu einem Schüler gegeben iſt, den Spinoza offenbar ſehr eroteriſch behandelt. Denn die Beiſpiele, die er ihm bietet, ſind ganz im Ton und in der Art einer erſten Unterweiſung gehalten, die ihren Gegenſtand zunächſt nur von Außen zeigen und faßlich machen will. Man wird doch nicht im Ernſte meinen, daß ſich die beiden Attribute Denken und Ausdehnung zu Gott ähnlich verhalten

*) Epist. XXVII. (an Simon Vries). Op. I. pg. 524, 25.

ſollen, wie die beiden Namen Jacob und Iſrael zum dritten Patriarchen. Und das zweite Beiſpiel von der Fläche, die in einer Rückſicht eben, in einer andern weiß genannt wird, behandelt Spinoza ſelbſt auf gleichem Fuß mit dem erſten. Was ſind das für Beiſpiele, in denen der Gott Spinoza's erſt mit einem jüdiſchen Erzvater, dann mit der Oberfläche eines Körpers verglichen wird!

Es bleibt mithin von der ganzen Briefſtelle nur die allgemeine Erklärung bemerkenswerth, worin Spinoza ſagt: „ich verſtehe unter Attribut daſſelbe als unter Subſtanz, nur daß ſich das Attribut auf den Verſtand bezieht, der eine ſolche beſtimmte Beſchaffenheit der Subſtanz beilegt*). Offenbar will Spinoza in dieſer Erklärung die wörtliche Bedeutung des Attributs dem Schüler nahe legen: darum bezieht er das Attribut auf den „intellectus tribuens". Attribut iſt eine Beſchaffenheit, die der Subſtanz beigelegt (tribuirt) wird, wie das Prädicat dem Subject im grammatiſchen Satz, im logiſchen Urtheil. Dieſes Urtheil macht der Verſtand; er macht darum nicht auch die Beſchaffenheit des Dinges. Das Attribut verhält ſich zur Subſtanz, wie das Prädicat zum Subject. Das Urtheil, in welchem das Attribut von der Subſtanz ausgeſagt wird, macht der Verſtand. Weiter ſagt Spinoza nichts. Der Ausdruck „intellectus tribuens" bedeutet alſo gar nicht, daß das Attribut ſeinem Inhalt nach bloß in den Verſtand fällt. Sonſt müßte daſſelbe von allen Prädicaten gelten. Und wenn es von der Subſtanz heißt: „per se est et per se concipitur," ſo ſind dieſe Beſtimmungen auch Prädicate, welche der Verſtand von der Subſtanz ausſagt.

*) Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Ep. XXVII. Op. I. pg. 524.

So hat die formaliſtiſche Anſicht kein Recht, aus dieſer Stelle einen ihr willkommenen Beweisgrund zu ſchöpfen. Man könnte im günſtigſten Fall ſagen, daß dieſe Briefſtelle nicht gegen ſie zeugt, wie es der Fall war mit allen jenen Sätzen der Ethik, die wir früher angeführt haben. In der That aber hat ſie nicht einmal dieſen günſtigen Fall. Will man die Stelle etwas genauer leſen, ſo wird man ſehen, daß ſie jener formaliſtiſchen Anſicht vollkommen widerſtreitet. Sie bezieht das Attribut auf den Verſtand, der eine ſolche beſtimmte Beſchaffenheit (certam talem naturam) der Subſtanz beilegt. Muß man nicht fragen: was für eine Beſchaffenheit? was für eine Natur? Offenbar muß dieſe Beſchaffenheit (der Inhalt des Attributs) vorher erklärt worden ſein, ſonſt könnte Spinoza nimmermehr ſagen: „talem naturam“. Nun heißt die Stelle: „unter Subſtanz verſtehe ich, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird; daſſelbe verſtehe ich unter Attribut, nur daß dieſes in Rückſicht auf den Verſtand gilt, der eine gewiſſe Beſchaffenheit dieſer Art der Subſtanz beilegt.“ Das iſt alſo offenbar eine Beſchaffenheit von der Art der Subſtanz d. h. eine Beſchaffenheit, welche durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird. Wenn nun unzweideutig geſagt wird, daß der Verſtand eine Beſchaffenheit, welche durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird, alſo eine ewige und unendliche Beſchaffenheit, der Subſtanz beilegt, ſo iſt doch unwiderſprechlich klar, daß es der Verſtand nicht iſt und nicht ſein kann, der eine ſolche Beſchaffenheit macht, oder aus dem allein ſich eine ſolche Beſchaffenheit erklärt. Wenn das Attribut bloß aus dem Verſtande begriffen werden ſollte, ſo könnte es nicht durch ſich begriffen werden, wäre alſo kein Attribut mehr.

Aus dem „intellectus tribuens“ folgt demnach für die for-

maliſtiſche Anſicht nichts. Aus dem, was der Verſtand tribuirt, nämlich „certam talem naturam“, folgt ihr Gegentheil.

Und abgeſehen von der Lehre und den Sätzen Spinoza's, deren ſie keinen mehr für ſich aufbringen kann, trägt die formaliſtiſche Anſicht den Widerſpruch und die Unmöglichkeit in ſich ſelbſt. Sie bietet eine Vorſtellung, die ſich nicht vollziehen läßt. Wie ſoll ich mir vorſtellen, daß Denken und Ausdehnung die Formen unſeres Verſtandes ſind, unter denen wir Alles betrachten? Der Verſtand betrachtet d. h. er denkt. Er denkt unter der Form des Denkens? Was ſoll das heißen? Er denkt unter der Form der Ausdehnung? Dann wäre die Ausdehnung eine Denkform. Dann müßte die Ausdehnung aus dem Verſtande, alſo aus dem Denken begriffen werden können, was mit der Lehre Spinoza's aufs äußerſte ſtreitet. Je mehr ich mir die formaliſtiſche Anſicht deutlich zu machen ſuche, um ſo mehr verwirrt ſie ſich vor meinen Augen. Das Denken verhält ſich zu dem Verſtande ganz anders als die Ausdehnung. Wie ſollen beide die Formen ſein, unter denen der Verſtand die Dinge betrachtet? Das Bild mit den Gläſern macht die Sache nicht klarer. Das Denken verhält ſich zu dem Verſtande doch wahrlich nicht, wie ein Brillenglas zum Auge. Das ſind Gleichniſſe ohne Vergleichungspunkt d. h. ſolche, die man beſſer nicht macht. Laſſen wir alſo die Brillengläſer bei dem Optikus Spinoza und verſchonen wir damit den Philoſophen und die Attribute ſeiner Subſtanz.

Als Attribute ſind Denken und Ausdehnung ewige und unendliche Vermögen, die von einander vollkommen unabhängig ſind und von ſich aus nichts mit einander gemein haben. Weder kann das Denken jemals aus der Ausdehnung noch umgekehrt die Ausdehnung aus dem Denken begriffen werden. Sie berühren ſich nie; ſie wirken nie auf einander ein. Was im Denken geſchieht,

iſt nur denkender, und was in der Ausdehnung geſchieht, iſt nur ausgedehnter Natur*). So gilt der Dualismus zwiſchen Denken und Ausdehnung bei Spinoza, wie er bei Descartes gegolten hatte. Aber bei Descartes waren Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengeſetzter Subſtanzen; bei Spinoza ſind ſie entgegengeſetzte Attribute derſelben einen Subſtanz. So ſind hier die beiden Attribute in Rückſicht auf einander entgegengeſetzt und ohne jede Gemeinſchaft, aber in Rückſicht auf die Subſtanz identiſch.

3. Die Identität der beiden Attribute.

Durch den Begriff dieſer Identität unterſcheidet ſich die Lehre Spinoza's von der Schule Descartes', die den Gegenſatz von Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochte. Die beiden Attribute ſind nicht bloß verſchiedene Namen deſſelben Vermögens, ſondern ſie ſind in der That verſchiedene Grundvermögen, deren keines aus dem andern folgt. Aber aus der Grundverſchiedenheit der beiden Attribute folgt kein Gegenſatz der Subſtanzen.

Wenn in den Vermögen der Subſtanz keinerlei Verſchiedenheit ſtattfände, ſo wäre es nicht möglich, aus dem Weſen der Subſtanz die verſchiedene Natur der Dinge zu erklären. Wenn aber die Subſtanzen ſelbſt verſchieden wären, ſo wäre damit die Einheit der Welt, die Ordnung der Dinge, die Möglichkeit der Erkenntniß aufgehoben. Es handelt ſich daher um die verſchiedenen Attribute in der einen Subſtanz. Die Subſtanz wird begriffen als die innere Urſache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zuſammengehörige und zuſammenwirkende Grundkräfte.

---

*) Eth. II. Prop. V. VI.

Keine wirkt auf die andere, keine kann aus der anderen abgeleiſet werden, ſie ſind als Attribute in ihrer Wirkungsweiſe vollkommen von einander unabhängig. Aber als Attribute derſelben einen Subſtanz wirken ſie vereinigt, alſo die Ausdehnung nie ohne das Denken und dieſes nie ohne jene. Es giebt darum keine Ausdehnung, die abgeſondert von der denkenden Natur eine Körperwelt für ſich ausmacht, und es giebt ebenſo wenig ein Denken, das abgeſondert von der materiellen Natur eine Ideenwelt oder ein Seelenreich für ſich bildet; ſondern wo Ausdehnung iſt, da iſt auch Denken und umgekehrt; wo Seele iſt, da iſt auch Körper; wo Geiſt iſt, da iſt auch Materie und die Geiſter ſind nie ohne die Geſellſchaft der Körper. Die beiden Attribute begründen ſich nicht wechſelſeitig, ſie ſtehen in keiner Art der Gemeinſchaft, die durch gegenſeitige Einwirkung ſtattfände, aber ſie wirken in jeder Erſcheinung zuſammen, nicht durch Zufall, ſondern nach einer ewigen und göttlichen Nothwendigkeit. Jedes Ding iſt eine Folge zugleich des Denkens und der Ausdehnung, alſo zugleich gedachtes und ausgedehntes Daſein, zugleich Idee (Seele) und Körper.

Aus dem Weſen der einen Subſtanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders ſein kann als ſie iſt. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Alſo wirken die beiden Attribute genau in derſelben Ordnung. Dieſe Ordnung iſt der Cauſalnexus. Nach derſelben Cauſalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derſelben die der Ausdehnung. Die Modi des Denkens ſind die Ideen, die der Ausdehnung die Körper (oder Dinge im engeren Sinn). Daher iſt die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen vollkommen derſelbe als die Ordnung und der Zuſammenhang der

Dinge (Körper)*). Eben darin beſteht die Identität von Denken und Ausdehnung. Und wie beide Attribute in dem Weſen Gottes vereinigt d. h. ewig identiſch ſind, ſo iſt die denkende Natur niemals geweſen ohne die ausgedehnte, ſo ſind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Ideen verkörpert worden.

Gott mit ſeinen Attributen iſt die Natur in ihren ewigen Vermögen: die wirkende Natur. „Unter der wirkenden Natur," ſagt Spinoza, „verſtehen wir, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird oder ſolche Attribute der Subſtanz, die ewige und unendliche Weſenheit ausdrücken, d. i. Gott, ſofern er als freie Urſache betrachtet wird**)."

II.

Die zahlloſen und beſtimmten Attribute.

1. Widerſpruch.

Die beiden beſtimmten Attribute des Denkens und der Ausdehnung ſind in dem Weſen Gottes vereinigt und wirken daher zuſammen in jeder Erſcheinung. Gilt nicht daſſelbe auch von den zahlloſen Attributen, daß ſie in der einen Subſtanz alle vereinigt ſind? Werden ſie darum nicht auch in allen Dingen zuſammenwirken müſſen, alſo auch im Menſchen? Wenn nun der Menſch die Vermögen, die in ihm wirken, zu erkennen und zu unterſcheiden vermag, ſo muß er alle Attribute klar und deutlich einſehen können, und es iſt kein Grund, warum er ſich mit jenen beiden begnügt. Beſteht die Subſtanz in zahlloſen Attributen, ſo ſind auch alle

*) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. VII. Vgl. damit Capitel XVII. Nr. II. 3.

**) Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

erkennbar, und es läßt ſich nicht rechtfertigen, warum nur zwei in der That erkannt werden.

Wenn im Menſchen keine anderen Vermögen wirkſam ſind als Denken und Ausdehnung, ſo können auch in der Subſtanz keine anderen Kräfte vereinigt ſein, ſo ſind dieſe beiden Attribute die einzigen, und jene zahlloſen Attribute, von denen geredet wird, müſſen unter jenen beiden begriffen oder in ihnen enthalten ſein. Dann aber werden ſie nicht mehr jedes aus ſich begriffen; dann alſo ſind ſie nicht mehr im Sinne Spinoza's Attribute, deren Erklärung heißt: „per se concipi debent."

So ergiebt ſich folgender Widerſpruch, der ſich an dieſer Stelle zuſammenzieht. Entweder begreift die Fülle der zahlloſen Attribute Denken und Ausdehnung in ſich und dieſe ſind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in ſich die zahlloſen Attribute. Im erſten Fall darf die Unterſcheidung der Attribute nicht bei zweien ſtehen bleiben; im andern Fall ſind die zahlloſen Attribute nicht mehr im genauen Verſtande Attribute. Nun ſind Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen, im menſchlichen Daſein wirkſamen Attribute, alſo ſind ſie die einzigen überhaupt, denn gäbe es mehr, ſo müßten ſie alle in allen Dingen, alſo auch im Menſchen zuſammenwirken. Entweder alſo ſind die Attribute der Subſtanz nicht zahllos oder die zahlloſen Vermögen derſelben ſind nicht Attribute. Welche Seite wir auch ergreifen, ſo kommen wir in Conflict mit den Sätzen Spinoza's. Wie löſt ſich dieſer Widerſpruch?

2. Erklärung des Widerſpruchs.

Spinoza behauptet in der Subſtanz zahlloſe und im Menſchen beſtimmte Attribute, d. h. die Subſtanz begreift nach ihm in

jedem Sinne mehr in ſich als der Menſch: ſie iſt die ewige Urſache aller Dinge; der Menſch iſt ein Ding unter Dingen, eine vorübergehende, einzelne Wirkung. Der Abſtand zwiſchen beiden iſt in dieſer Betrachtungsweiſe ſo groß, daß Spinoza unmöglich in der Schranke des menſchlichen Weſens alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der ſchrankenloſen Subſtanz wirken. Ihm iſt der Menſch nicht mehr Subſtanz, wie bei Descartes, ſondern Modus. In dieſem Modus wirken zwei Vermögen, nicht mehr; denn aus Denken und Ausdehnung erklärt ſich das ganze menſchliche Daſein. Daß nun in einem einzelnen endlichen Weſen zwei Vermögen wirken, iſt für Spinoza ſchon Grund genug, um zu erklären, daß es in dem unendlichen, allumfaſſenden Weſen nicht bloß zwei Vermögen giebt, ſondern zahlloſe. Daß die Subſtanz mehr iſt als der Modus, dieſe Grundanſchauung iſt im Geiſte Spinoza's weit mächtiger als jenes Identitätsprincip, wonach alle Attribute nothwendig zuſammenwirken und darum in jedem Dinge vorhanden ſein müſſen. Einen ähnlichen Widerſpruch werden wir ſpäter in der leibnitziſchen Lehre finden, die aus dem Weſen Gottes die Möglichkeit zahlloſer Welten erklärt, während der Begriff der Monade in der That nur die Möglichkeit *einer* Welt zuläßt.

Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, dieſe beiden Attribute im Menſchen, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, ſo wäre ihm der Menſch eine beſchränkte Subſtanz geweſen, und er hätte dann in ſeinen Begriffen entweder zu Descartes zurückgehen oder bis zu Leibnitz fortſchreiten müſſen.

Aber mußte Spinoza nicht folgenden Schluß machen: wenn die Subſtanz aus zahlloſen Attributen beſteht, von denen der menſchliche Verſtand nur zwei erkennt, ſo erkennt der menſchliche Verſtand die Subſtanz nicht ganz, ſo hat er keine adäquate Vor-

ſtellung derſelben, ſo iſt er unfähig zu einer wahren Erkenntniß der Dinge? Zu einem Schluß dieſer Art hätte Spinoza freilich kommen müſſen, wenn er in erſter Inſtanz den menſchlichen Verſtand unterſucht und von dieſem Geſichtspunkt aus die Erkennbarkeit der Dinge feſtgeſtellt hätte. Dann aber wäre er ein kritiſcher Philoſoph in der Weiſe Kant's und nicht das vollkommenſte Beiſpiel eines dogmatiſchen geweſen. Dann würde er von dem Weſen des Menſchen einen ganz anderen Begriff gehabt und noch mehr darin entdeckt haben, als nur eine beſchränkte Subſtanz, geſchweige denn einen Modus.

So erklärt ſich jener Widerſpruch der zahlloſen und beſtimmten Attribute aus dem Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Modus, aus dem Begriffe des Modus, unter dem Spinoza dieſen Begriff des Menſchen zu denken genöthigt iſt. Hätte Spinoza den Widerſpruch nicht begangen und das Weſen des Menſchen nicht als Modus gedacht, ſo wäre er nicht Spinoza geweſen, ſondern entweder Descartes oder Leibnitz oder Kant. Hätte Spinoza dieſen Widerſpruch eingeſehen, ſo würde er ſich demſelben nicht ausgeſetzt haben. Es iſt einer jener inneren und tiefliegenden Widerſprüche, die das Syſtem vermöge ſeines ganzen Charakters in ſich trägt, und die dem Philoſophen ſelbſt eben darum verborgen bleiben, weil ſein Nachdenken ohne Reſt in dieſes Syſtem aufgeht.

Anhang.

Ich gebe die Summe der bisherigen Unterſuchungen in folgendem, überſichtlich zuſammengefaßten Schema:

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa

Natura naturans

Cogitatio	Extensio
(Deus = res cogitans)	(Deus = res extensa)
Cogitatio infinita = infinita cogitandi potentia.	Extensio infinita = quantitas infinita.

Sechszehntes Capitel.

Die Modi Gottes oder die bewirkte Natur.

Die unendlichen und endlichen Modi.
Substanz und Modi.
Das Verhältniß der beiden Naturen.
Gott und Welt.

I.
Der Begriff des Modus.

1. Das endliche Wesen.

Der erste Grundbegriff der Lehre Spinoza's ist die Substanz als das ursprüngliche und darum unendliche Wesen; der zweite ist das Attribut oder die Wesensbeschaffenheit der Substanz als das unendliche Vermögen. Die Substanz mit ihren Attributen oder Gott in der unendlichen Fülle seiner Vermögen ist die wirkende Natur. Zu diesen beiden Grundbegriffen der Substanz und des Attributs bildet den dritten der des Modus; der Begriff des ursprünglichen Wesens fordert den des abgeleiteten, der Begriff der Ursache fordert den der Wirkung, der Begriff des unendlichen Wesens den des endlichen.

Spinoza erklärt die Urſache ſeiner ſelbſt als das Weſen, das durch ſich exiſtirt, darum die Exiſtenz in ſich ſchließt und deßhalb ſchlechterdings nothwendig exiſtirt. Er erklärt die Subſtanz als das Weſen, welches durch ſich iſt und durch ſich begriffen werden muß. Aus beiden Erklärungen folgt, daß die Subſtanz Urſache ihrer ſelbſt iſt, alſo urſprünglich, nicht bedingt, alſo auch nicht begrenzt durch Anderes, darum nothwendig unendlich.

Dem Begriff des urſprünglichen oder unendlichen Weſens ſteht gegenüber der des endlichen. Dem Begriff der Subſtanz, die durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird, ſteht gegenüber das Weſen, das durch Anderes iſt und durch Anderes begriffen wird. Nun erklärt Spinoza das endliche Weſen als ein ſolches, das durch ein anderes Weſen ſeinesgleichen begrenzt werden kann. Was durch Anderes iſt und durch Anderes begriffen wird, nennt er Modus. Aus beiden Erklärungen folgt, daß jedes endliche Weſen Modus und der Modus ſeinem Begriff nach endlicher Natur iſt*).

Außer der Subſtanz iſt nichts; alſo können auch die Modi nur in der Subſtanz ſein und gedacht werden. Nun iſt die Subſtanz das Weſen, welches allen Dingen zu Grunde liegt. Mithin müſſen alle Dinge in Rückſicht auf die Subſtanz gedacht werden als deren Beſchaffenheiten: entweder als die unendlichen und ewigen oder als die endlichen und wandelbaren. Was nicht Subſtanz iſt, das iſt entweder deren Attribut oder Modus. Alle endlichen Weſen ſind Modi, alle Modi ſind (endliche und wandelbare) Beſchaffenheiten der Subſtanz d. h. Modi Gottes. Die endliche Beſchaffenheit kann nichts anderes ſein als ein beſtimmter Ausdruck, eine begrenzte Form der unendlichen. Daher können die Modi nur in den Attributen ſein und begriffen werden als deren beſtimmter Ausdruck,

*) Eth. I. Def. II. Def. V.

als deren begrenzte Form. Alle endlichen Dinge ſind daher Modi der Attribute Gottes. Die Subſtanz kann nicht ohne ihre Attribute, aber ſie kann ohne ihre Modi gedacht werden, und nur ohne die Modi wird ſie wahrhaft gedacht. So kann keine beſtimmte Figur ohne den Raum gedacht werden, denn ſie iſt nur im Raum möglich. Wohl aber kann man den Raum ohne jede beſtimmte Figur vorſtellen. Ja man muß ihn ohne beſtimmte Figur vorſtellen, wenn man den wahrhaften Begriff des Raums haben will, nämlich den Begriff der unbegrenzten oder unendlichen Größe. Wie ſich die einzelnen Figuren zum Raum verhalten, ähnlich verhalten ſich die Modi zur Subſtanz. Sie ſind Beſchaffenheiten, die der Subſtanz nicht nothwendig zukommen. In dieſer Rückſicht nennt ſie Spinoza Modificationen oder Accidenzen *). Betrachten wir die Subſtanz als das Subſtrat oder den Träger dieſer Beſchaffenheiten, ſo ſind die letzteren deren wandelbare Formen und ſie verhalten ſich zur Subſtanz, wie nach der ariſtoteliſchen Unterſcheidung der Grundbegriffe (Kategorien) die πάθη zur οὐσία. In dieſer Rückſicht nennt Spinoza die Modi Affectionen der Subſtanz **). Was die Attribute als unendliche und ewige Vermögen ſind, das ſind die Modi nur in einer gewiſſen und beſtimmten Weiſe. Daher pflegt ſie Spinoza als „certi et determinati“ zu bezeichnen. Jeder Modus iſt in ſeinem Daſein von außen beſtimmt. Was er iſt, iſt er vermöge dieſer äußeren Determination. Daher iſt er vollkommen unfrei und bedingt; er ſteht durchgängig unter dem Zwange der äußeren Nothwendigkeit; er iſt nicht „res libera“, ſondern „res necessaria vel potius coacta“. Was aber in ſeinem Daſein ganz und gar von äußeren Bedingungen

*) Epist. IV (an Oldenburg).

**) Ebendaſelbſt.

abhängt, das exiſtirt bedingungsweiſe, alſo nicht unter jeder Bedingung, ſondern nur unter gewiſſen gegebenen Bedingungen, das kann daher begriffen werden auch als nicht exiſtirend, das iſt daher nicht ſchlechterdings nothwendig, ſondern zufällig. Daher bezeichnet Spinoza die Modi als „contingentia“*). Die Modi können ohne Gott weder ſein noch begriffen werden; ſie ſind alſo nur durch Gott. Nun iſt Gott die innere Urſache aller Dinge, er iſt deren alleinige wahrhafte Urſache. Alſo müſſen die Modi begriffen werden als verurſacht: ſie ſind durchgängig Wirkungen. In dieſer Rückſicht nennt ſie Spinoza „causati“.

Aus dem klar und deutlich gedachten Begriffe des Endlichen ergiebt ſich die geſammte Lehre vom Modus. Der Modus iſt endlich, jedes endliche Weſen iſt begrenzt durch ein anderes Weſen, welches ebenfalls endlich, alſo ebenfalls von Außen begrenzt iſt, und ſo fort ins Endloſe. So kann kein endliches Weſen ohne Grenze (d. h. ohne ein anderes endliches Weſen, wodurch es begrenzt iſt) ſein und gedacht werden. Da nun dieſer Zuſammenhang ſich durch alle endlichen Weſen erſtreckt, alſo ins Endloſe fortſetzt, ſo leuchtet ein, daß das einzelne endliche Ding nur möglich iſt in dem endloſen Zuſammenhang aller endlichen Dinge.

2. Die unendlichen und endlichen Modi.

Hieraus ergiebt ſich ein bedeutſamer Unterſchied in dem Begriffe des Modus. Das endliche Weſen kann nur begriffen werden als durchgängig begrenzt und beſtimmt von Außen. So iſt es das einzelne, endliche Ding. Da nun jedes einzelne Ding im Zuſammenhang aller endlichen Dinge ſteht und der Begriff der End-

*) Eth. I. Prop. XXXI. Coroll.

lichkeit dieſen Zuſammenhang fordert, ſo muß der Modus begriffen werden 1) als der Zuſammenhang aller endlichen Dinge 2) als das einzelne, endliche Ding.

Das einzelne Ding iſt begrenzt und bedingt von Außen; es exiſtirt nur innerhalb ſeiner Grenze und nur unter äußeren Bedingungen: ſein Daſein iſt darum endlich und zufällig. Dagegen der Zuſammenhang aller endlichen Dinge iſt endlos, alſo nicht von Außen begrenzt, alſo unendlich und nothwendig.

Wir unterſcheiden demnach im Begriffe des Modus die unendlichen und nothwendigen Modificationen von den endlichen und zufälligen. Spinoza ſelbſt trifft dieſen Unterſchied, den ſeine Definitionen der Endlichkeit und des Modus fordern, und redet in mehreren Sätzen der Ethik von unendlichen und nothwendigen Modificationen*). Auf den erſten Blick kann es befremdlich und ungereimt erſcheinen, daß der Modus, der durch die entgegengeſetzten Prädicate erklärt wird, als Subſtanz und Attribut, in gewiſſen Fällen mit denſelben Prädicaten bezeichnet wird, die der Subſtanz und dem Attribut zukommen. Wie kann ein Weſen, das durch Anderes iſt und durch Anderes begriffen wird, in irgend einer Rückſicht nothwendig und unendlich ſein? Dieſe Frage iſt ſchon den Zeitgenoſſen Spinoza's aufgefallen und ſie hat für einen ſchwierigen Punkt der Lehre gegolten.

Indeſſen jeder Schein eines Widerſpruchs und ſelbſt jede Schwierigkeit verſchwindet, ſobald man ſich den Begriff der Endlichkeit klar macht; denn man ſieht leicht, daß der Zuſammenhang aller endlichen Dinge zu dieſem Begriffe gehört, daß Spinoza dieſen Zuſammenhang ſelbſt als Modus denken mußte, daß dieſer

*) Zu vgl. Eth. I. Prop. XXI. XXII. XIII. Dem. XXVIII. Schol. Eth. I. App.

Modus im Unterſchiede von den einzelnen Dingen weder endlich noch zufällig iſt, ſondern unendlich und nothwendig, und daß Spinoza unter den unendlichen und nothwendigen Modificationen in der That nichts Anderes gedacht hat, als eben jenen endloſen Zuſammenhang aller endlichen Dinge d. h. den Inbegriff aller Modi.

3. Die Beiſpiele der unendlichen Modi.

Die Attribute der Subſtanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur ſind Denken und Ausdehnung. Die Modi des Denkens ſind die Ideen, die Modi der Ausdehnung ſind die Körper, die Modi (der Attribute) der Subſtanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen iſt der vollkommen unendliche Verſtand; der Inbegriff oder Zuſammenhang alles körperlichen Daſeins iſt Bewegung und Ruhe; der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt iſt das Weltganze, das im Wechſel der einzelnen Erſcheinungen ſtets daſſelbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, ſo iſt auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verſtand ein Modus des Denkens. Daſſelbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Rückſicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rückſicht der Attribute (oder der Subſtanz) überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze ſind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi ſind. Aber ſie ſind nicht in demſelben Sinn Modi als dieſe. Gäbe es keine Ideenwelt, ſo wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung d. h. keine Kraft, kein Attribut der Subſtanz; ſo wäre die Subſtanz Urſache ohne Kraft d. h. keine Urſache, alſo auch nicht mehr Subſtanz. Daſſelbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rückſicht

der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rückſicht der Attribute überhaupt. Gäbe es alſo dieſe Modi nicht, ſo wäre damit auch der Begriff der Subſtanz außer Kraft; darum ſind dieſe Modi unendlich und nothwendig und müſſen es ſein.

Spinoza wird von einem ſeiner Freunde brieflich gefragt, was unter den unendlichen und nothwendigen Modificationen zu verſtehen ſei; er antwortet: „die Beiſpiele, die Du verlangſt, ſind erſtens im Denken der vollkommen unendliche Verſtand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; zweitens die Form des Weltganzen, die bei dem unendlichen Wechſel der Dinge dennoch immer dieſelbe bleibt *)."

4. Die Sätze der Ethik.

Hieraus erklären ſich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Weſen der Subſtanz (Gottes) begriffen wird als ewige Folge, das iſt in ſeinem Daſein nothwendig und unendlich. Das Weſen der Subſtanz beſteht in den Attributen. Was alſo aus der Natur eines Attributs nothwendig folgt, iſt in ſeinem Daſein nothwendig und unendlich. Aus der Natur jedes Attributs folgt der Inbegriff aller ſeiner Modi. Daher ſind die Modi in dieſem Sinne nothwendig und unendlich. Und ebenſo iſt Alles, was aus dem Zuſammenhange aller Modi als ewige Folge begriffen wird, nothwendig und unendlich. Mithin iſt jedes unendliche und nothwendige Daſein (aber auch nur

*) Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXXI. Op. I. pg. 675.

dieſes) eine unmittelbare Folge entweder aus der Natur eines Attributs oder aus dem Inbegriff aller ſeiner Modi. Aus demſelben Grunde iſt das endliche Daſein nie eine unmittelbare Folge des unendlichen. Das einzelne Ding iſt nie die unmittelbare Wirkung weder der Subſtanz noch eines Attributs noch der unendlichen Modificationen, ſondern es iſt die Wirkung eines anderen einzelnen Dinges, welches ſeine Urſache ebenfalls in einem andern einzelnen Dinge hat.

Daher die folgenden Sätze der Ethik. „Was aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs folgt, das mußte von jeher als unendliches Daſein exiſtiren, oder es iſt kraft eben jenes Attributs ewig und unendlich *)." „Was aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributs folgt, das muß ebenfalls nothwendig und als unendliches Daſein exiſtiren **)." „Jeder Modus, der nothwendig und unendlich exiſtirt, iſt eine nothwendige Folge entweder aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs oder aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines ſolchen Attributs ***)."

„Was endlich iſt und ein beſtimmtes Daſein hat, kann nicht aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs hervorgegangen ſein, denn was aus der vollkommenen Natur eines göttlichen Attributs folgt, das iſt unendlich und ewig. Es muß alſo aus Gott oder einem ſeiner Attribute, ſofern daſſelbe in irgend einer Weiſe modificirt iſt, gefolgt ſein. Denn nichts exiſtirt außer Subſtanz und Modi, und die letzteren ſind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes. Nun aber kann das endliche Daſein nicht gefolgt ſein aus Gott oder einem ſeiner Attribute, ſofern daſſelbe

*) Eth. I. Prop. XXI. Op. II. pg. 56.
**) Ebendaſelbſt Prop. XXII.
***) Ebendaſelbſt Prop. XXIII.

in ewiger und unendlicher Weiſe modificirt iſt. Alſo muß das endliche Daſein von Gott oder einem ſeiner Attribute bewirkt oder zu ſeiner Exiſtenz und Thätigkeit beſtimmt ſein, ſofern dieſes Attribut ſich in einem Modus ausdrückt, der endlich iſt oder ein beſtimmtes Daſein hat. Und dieſer Modus mußte wieder von einer anderen endlichen und beſtimmten Urſache determinirt werden, und dieſe Urſache wieder von einer andern und ſo fort ins Endloſe *)."

„Da Einiges aus Gott unmittelbar hervorgehen muß, nämlich Alles, das aus ſeiner vollkommenen Natur nothwendig folgt, und dieſes die erſten Mittelglieder ſind, die alles übrige Daſein bewirken, das doch ohne Gott weder ſein noch gedacht werden kann: ſo folgt erſtens, daß Gott die abſolut nächſte Urſache iſt aller Dinge, die unmittelbar, nicht etwa, wie man zu ſagen pflegt, ihrer Gattung nach aus ihm folgen. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Urſache weder ſein noch begriffen werden. Zweitens folgt, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden darf, man müßte denn auf dieſe Weiſe die vermittelten Wirkungen von den unmittelbaren unterſcheiden. Denn unter „entfernter Urſache" verſtehen wir eine ſolche, die mit der Wirkung in keiner Weiſe zuſammenhängt. Nun aber iſt Alles, was iſt, in Gott und hängt dergeſtalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder ſein noch begriffen werden kann **)."

II.

Subſtanz und Modi.

1. Gott als Urſache der Modi.

Ich habe dieſe ganze wichtige Stelle wörtlich gegeben, damit

*) Eth. I. Prop. XXVIII. Demonstr. pg. 60.

**) Ebendaſelbſt Schol. pg. 60. 61.

ſie ja nicht mißverſtanden werden kann, wie man ſie häufig mißverſtanden hat. Gott iſt nicht die entfernte Urſache der einzelnen Dinge. Folgt nun daraus, daß nach Spinoza Gott überhaupt nicht die Urſache der einzelnen Dinge iſt, daß dieſe nicht Wirkungen Gottes, ſondern bloß Einbildungen des Menſchen, Gegenſtände der menſchlichen Imagination ſind? Warum iſt nach Spinoza Gott dieſe entfernte Urſache nicht? Weil er nach Spinoza die wirkende Urſache der einzelnen Dinge iſt; weil nach Spinoza die entfernte Urſache ſo gut iſt als keine; weil nach ihm die entfernte Urſache eine ſolche iſt, die in gar keinem Zuſammenhange mit der Wirkung ſteht, eine ſolche nämlich, welche das Ding vielleicht veranlaßt, aber nicht in Wahrheit bewirkt. Wenn alſo Spinoza verneint, daß Gott die entfernte Urſache der einzelnen Dinge iſt, ſo thut er es, weil er den Zuſammenhang zwiſchen Gott und den einzelnen Dingen bejaht, weil nach ihm die einzelnen Dinge ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können, weil nach ihm Gott deren wirkende Urſache iſt. Er iſt dieſe wirkende Urſache nicht unmittelbar, ſondern mittelbar. Aus dem Weſen Gottes folgen unmittelbar die Attribute, aus den Attributen folgen unmittelbar die unendlichen Modificationen, aus dieſen folgen mittelbar die einzelnen Dinge, denn jedes einzelne Ding hat zu ſeiner nächſten Urſache ein anderes einzelnes Ding.

2. Die Modi als Wirkungen Gottes. Die Mittelurſachen. (Emanationen?)

Die einzelnen Dinge ſind Wirkungen Gottes. Dieſer Satz ſteht feſt, und jede Verneinung deſſelben iſt im durchgängigen Widerſpruch mit der Lehre und den Worten Spinoza's. Wie hätte er auch anders lehren können? Wie hätte er ſo nachdrück-

lich in einem seiner wichtigsten Sätze behaupten können, daß Gott die inwohnende Ursache aller Dinge sei, wenn doch die einzelnen Dinge die Wirkungen Gottes nicht sein sollen?

Sie sind die mittelbaren Wirkungen Gottes. Was bedeutet diese Bestimmung, die mancherlei schlimme Mißverständnisse erfahren hat? Die einzelnen Dinge gehen aus dem Wesen Gottes hervor, nicht unmittelbar, sondern durch eine Reihe von Mittelursachen (per causas intermedias). Also müssen wir zwischen Gott und den einzelnen Dingen eine Reihe wirkender Ursachen vorstellen; und da Gott das vollkommenste Wesen, die einzelnen endlichen Dinge dagegen die unvollkommensten sind, so liegt es nahe, diese Reihe der Mittelursachen zugleich als eine Rangordnung zu denken, die von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabsteigt und in jedem ihrer Glieder um so unvollkommener wird, je weiter sie sich von Gott entfernt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die Wirkungen Gottes als Emanationen, und man hat in der Lehre Spinoza's das Hervorgehen der Welt aus dem Wesen Gottes in Weise der Emanation auffassen wollen. Hierbei lag es nahe, die Vorstellungsweise Spinoza's mit der kabbalistischen zu vergleichen, die er selbst gelegentlich für Unsinn erklärt hat.

Nun findet sich im Anhange zum ersten Buch der Ethik eine Stelle, die, wie es scheint, jener emanatistischen Auffassung das Wort redet. Spinoza erklärt sich hier gegen die teleologische Betrachtungsweise, nach welcher Gott die Natur um des Menschen willen gemacht habe, also der Mensch, dieses einzelne Ding, als das vorzüglichste Geschöpf gelten soll. Dagegen beruft sich Spinoza auf die eben angeführten Sätze und sagt wörtlich: „jene Wirkung ist die vollkommenste, die unmittelbar aus Gott hervorgeht, und

je mehr Mittelurſachen nöthig ſind, um etwas hervorzubringen, deſto unvollkommener iſt die Wirkung*)."

Was aber Spinoza der teleologiſchen Vorſtellungsart entgegenſetzt, iſt nicht die emanatiſtiſche, ſondern die mathematiſche Denkweiſe**). Wir wiſſen bereits, was Folgen im mathematiſchen Sinne bedeutet, und daß Spinoza das Folgen, Hervorgehen, Bewirken u. ſ. w. in keinem andern Sinne verſteht. Seine Lehre iſt ſo wenig ein Emanationsſyſtem als die Geometrie. Die Eigenſchaften und Verhältniſſe, die aus dem Weſen einer Figur folgen, ſind nicht deren Emanationen. Was aus dem Weſen Gottes unmittelbar folgt, das iſt nothwendig und ewig, wie Gott ſelbſt, und in dieſem Folgen oder bei dieſer Art des Hervorgehens leidet die Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch. So folgen aus Gott unmittelbar ſeine Attribute; ſo folgen aus den Attributen unmittelbar die unendlichen Modificationen. Gott iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Attribute; das Attribut iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Modificationen. Dieſe Gleichungen wären unmöglich, wenn die Folgen als Emanationen d. h. als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit begriffen werden müßten. Wenn nun Spinoza dennoch die unmittelbaren Wirkungen Gottes als die vollkommenſten, die mittelbaren als die unvollkommenen bezeichnet, um ſo unvollkommener, je vermittelter ſie ſind, ſo hat er dabei keinen andern Unterſchied im Auge als den des Unendlichen und Endlichen, des Indeterminirten und Determinirten. Die vollkommenſte Wirkung iſt das unendliche Daſein der Attribute und Modi; die unvollkommenſte iſt das Daſein der einzelnen Dinge. Aber das Endliche iſt kein Ausfluß des Unendlichen, denn die unendlichen

*) Eth. I. Append. Op. II. pg. 72.

**) Vgl. oben Cap. XII. Nr. III. 2. S. 231 flgd. Cap. XIII. Nr. II, 3. S. 248. 49.

Modificationen ſind ja nichts anderes als der Inbegriff und Zuſammenhang aller einzelnen Dinge.

3. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur. (Natura naturata.)

Gott iſt die innere Urſache aller Dinge. Als dieſe Urſache iſt er die wirkende Natur (natura naturans) d. i. Gott in ſeinen Attributen. Iſt Gott die innere Urſache aller Dinge, ſo ſind alle Dinge Wirkungen Gottes und bilden als ſolche das Reich der bewirkten Natur (natura naturata). „Unter der bewirkten Natur," ſagt Spinoza, „verſtehe ich Alles, das aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines ihrer Attribute folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge, die ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können*)." Unter der bewirkten Natur begreifen wir alle Modi, die unendlichen und endlichen, oder mit andern Worten: wir begreifen darunter alle Wirkungen Gottes, die unmittelbaren und vermittelten. Die wirkende Natur iſt der Inbegriff der Attribute. Die bewirkte Natur iſt der Inbegriff der Modi. Jene iſt Gott als unendliche Macht, dieſe iſt Gott als das unendliche Reich ſeiner Wirkungen.

4. Die bewirkte Natur als Object der Imagination. (Erdmann.)

Mit dieſer Auffaſſung ſtreitet Erdmann. Nach ihm gehören die Attribute nicht in das Weſen Gottes, ſondern ſie fallen bloß in den menſchlichen Verſtand, deſſen Betrachtungsweiſe ſie

*) Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

ausmachen; nach ihm gehören die Modi oder die einzelnen Dinge nicht in das Weſen Gottes, ſondern ſie fallen bloß in die menſchliche Einbildung und in deren eigenthümliche Anſchauungsweiſe. Es giebt in uns eine doppelte Betrachtung der Dinge: durch den Verſtand und die Einbildung; jene iſt intellectuell, dieſe iſt ſinnlich. Auf dem Standpunkt des Verſtandes erſcheint uns Gott in ſeiner Einheit; auf dem der Imagination erſcheint uns die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit. Dort die Einerleiheit der Subſtanz, hier das bunte Allerlei der Dinge. Die Welt als Object unſerer Vernunftbetrachtung iſt die natura naturans; die Welt als Object unſerer Imagination iſt die natura naturata. Die Betrachtungsweiſe der Vernunft iſt die wahre, die der Imagination iſt die falſche. Jene vereinigt, dieſe iſolirt die Dinge. Daher verhalten ſich nach Erdmann die beiden Naturen, die wirkende und die bewirkte, nicht wie Urſache und Wirkung, ſondern wie Intellect und Imagination oder wie die wahre und falſche (abſtracte) Auffaſſung der Dinge. Oder die Welt mit einer Kreisfläche verglichen, ſo erſcheint dem Verſtande die Kreisfläche ungetheilt, dagegen der Imagination als getheilt in unendlich viele Segmente, die ebenſo, wie die ungetheilte Kreisfläche, unter den verſchiedenen Attributen verſchieden erſcheinen, durch das blaue Brillenglas blau, durch das gelbe gelb geſehen werden*).

Dieſe Erklärungsweiſe Erdmann's widerlegt ſich durch folgende Gründe. Die beiden Naturen, die wirkende und bewirkte, verhalten ſich nach ihrem Wortlaut, nach den ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's, nach dem Sinne des ganzen Syſtems offenbar zu einander, wie Wirkendes und Bewirktes, wie Urſache und Wirkung, und bilden die beiden Seiten eines Begriffs, nämlich

*) Vermiſchte Aufſätze S. 134.

der unendlichen, göttlichen Cauſalität. Die Cauſalität iſt entweder nichts oder ſie iſt der Zuſammenhang von Urſache und Wirkung. Iſt es möglich, daß in der Erkenntniß dieſes Zuſammenhangs der Verſtand die Urſache wahrnimmt und die Imagination die Wirkung? Iſt es möglich, daß in der Erkenntniß der Cauſalität die eine Hälfte derſelben dem Verſtande und die andere Hälfte der Einbildung zufällt? Entſteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung der Begriff der Urſache, auf einem andern der der Wirkung? Entweder alſo iſt die Erklärung, nach welcher die natura naturata in unſere Einbildung fällt, von vornherein unmöglich, oder die beiden Naturen verhalten ſich nicht wie Urſache und Wirkung, Gott iſt nicht die inwohnende Urſache aller Dinge, und alle Sätze Spinoza's, welche dieſe Lehre enthalten und auf dieſe Lehre ſich gründen, ſind null und nichtig. Aber was iſt Gott, wenn er dieſe inwohnende Urſache aller Dinge *nicht* iſt? Erdmann nimmt die Subſtanz nicht als die wirkende Urſache, ſondern als das Subſtrat der Modi; er nimmt die Modi als wandelbare Formen der Subſtanz, die ſich zu dieſer verhalten, „wie die Wellen zum Meer": ein Bild, welches einmal der Sache nicht adäquat iſt, dann aber den Begriff der Urſache auch keineswegs ausſchließt.

Erdmann ſelbſt hat für ſeine Anſicht von den Attributen den Satz wiederholt angeführt, daß außerhalb des Verſtandes in Wirklichkeit nichts exiſtirt als Subſtanz und Modi. Er hat aus dieſem Satze mit Unrecht gefolgert, daß die Attribute bloß in den Verſtand fallen. Denn da die Subſtanz in den Attributen beſteht, da dieſe in jener enthalten ſind, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß mit der Subſtanz auch die Attribute in Wirklichkeit exiſtiren. Dazu kommt, daß es Spinoza ausdrücklich ſagt, ſelbſt an den angeführten Stellen. Er ſagt: „es giebt außerhalb des Verſtandes nichts als Subſtanzen oder, was daſſelbe heißt, deren *Attribute*

und Modi*)." Er ſagt: „nichts exiſtirt in Wirklichkeit als Subſtanz und Modi, und die letztern ſind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes**)." Ohne Zweifel folgt aus dieſen Sätzen die Realität der Attribute, die Erdmann beſtreitet. Nach ſeiner eigenen Erklärung folgt aus den angeführten Sätzen die Realität der Modi. Wo aber bleibt dieſe von ihm ſelbſt bejahte Realität, wenn die Modi oder die einzelnen Dinge ſeiner Meinung nach bloß in unſere Imagination fallen?

Die Modi ſind Modi der Attribute Gottes. Sie gehören alſo zweifellos zu den Attributen. Wenn nun die Attribute (nach Erdmann's Erklärung) bloß in den Verſtand fallen, wie können die Modi, die ja den Attributen angehören, einem anderen Vermögen als dem Verſtande, nämlich der Imagination zufallen? Um die Sache in dem bezeichneten Bilde auszudrücken: wir ſehen die blaue oder gelbe Kreisfläche getheilt in viele Segmente; wir ſehen ein blaues Segment. Das Segment ſieht nur die Imagination; daß es blau iſt, ſieht nur der Verſtand. Wie iſt es möglich, eine aus Verſtand und Einbildung ſo gemiſchte Betrachtungsweiſe zu denken, geſchweige zu haben?

Nun erklärt zwar Erdmann, daß die Modi nicht als ſolche in die Imagination fallen, ſondern nur ſofern ſie als Einzeldinge betrachtet d. h. iſolirt und verſelbſtändigt werden. Dieß iſt richtig. Aber ſo betrachtet, ſind die Modi nicht mehr Modi und ihr Inbegriff nicht mehr natura naturata. Und eben hier liegt der Irrthum. Was von der natura naturata gilt, gilt von den Modis, deren Inbegriff ſie iſt. Was von den Einzeldingen gilt, die ohne Zuſammenhang betrachtet werden, das gilt nicht von der

*) Eth. I. Prop. IV. Demonstr. Vgl. oben Seite 275.

**) Ebendaſ. Prop. XXVIII. Demonstr. Vgl. oben Seite 309.

natura naturata. Ohne Zuſammenhang betrachtet, erſcheinen die einzelnen Dinge als ſelbſtändige Weſen, die nichts mit einander gemein haben. Dieſe Anſchauungsweiſe iſt allerdings inadäquat und imaginär. In ihrem Zuſammenhange betrachtet, erſcheinen die einzelnen Dinge als Glieder eines endloſen Cauſalnexus, als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt, d. h. als Modi der Attribute Gottes: als Dinge, deren Inbegriff das Reich der bewirkten Natur, die natura naturata, ausmacht. Erdmann aber ſagt: „auf dem Standpunkte der Imagination, welche die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entſteht die Anſchauung der natura naturata*).“ Dabei beruft er ſich auf Spinoza's Erklärung: „unter der bewirkten Natur verſtehe ich alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge.“ Aber das ſagt ja Spinoza nimmermehr, ſondern er ſagt: „unter der bewirkten Natur verſtehe ich alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind und die ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können**).“ Hier iſt der Unterſchied zwiſchen Spinoza's Lehre und Erdmann's Auffaſſung, welcher dieſe Stelle nie hätte für ſich anführen, noch weniger aber verkürzen ſollen. Nach Erdmann beſteht die natura naturata in den Modis, ſofern ſie als Dinge genommen werden ohne allen Zuſammenhang. Nach Spinoza beſteht die natura naturata in

*) Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Geſch. der neuern Philoſ. I. Bandes II. Abth. S. 66.

**) Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

den Modis, ſofern ſie als Dinge genommen werden in ihrem ewigen Zuſammenhange: als Dinge, die in Gott ſind und ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können, das heißt doch wohl als Wirkungen Gottes. Erdmann ſagt: in der natura naturata werden die Modi betrachtet als Dinge. Dieß thut die Imaginition. Spinoza ſagt: in der natura naturata werden die Dinge betrachtet als Modi d. h. als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt. Und dieſe Betrachtungsweiſe iſt die wahre Erkenntniß.

III.

Das Verhältniß der beiden Naturen. Gott und Welt.

1. Das Problem.

Verſtehen wir unter der wirkenden Natur Gott als unendliche Macht d. h. die Macht oder das Weſen Gottes, dagegen unter der bewirkten Natur den Inbegriff aller Dinge oder was man gewöhnlich mit dem Worte Welt bezeichnet, ſo iſt das Verhältniß zwiſchen beiden Naturen gleich dem Verhältniß zwiſchen Gott und Welt. Gott und Welt verhalten ſich in der Lehre Spinoza's, wie die natura naturans zur natura naturata. Und da Gott unendlicher, die Dinge aber endlicher Natur ſind, ſo könnte man auch ſagen: es handle ſich hier um das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen. Damit erhebt ſich in Betreff der Lehre Spinoza's eine vielverhandelte Frage, deren Löſung in der verſchiedenſten Weiſe verſucht worden iſt. Dieſe Frage iſt ein Probirſtein für das richtige Verſtändniß des Philoſophen, und man muß ſich wundern, wie wenige ſelbſt von den Kennern der Schriften Spinoza's dieſe Probe beſtanden haben. Freilich iſt ſchon die Frage nicht richtig geſtellt, wenn man die bewirkte Natur

gleichſetzt der Welt im Unterſchiede von Gott und die Welt gleichſetzt dem Endlichen im Unterſchiede vom Unendlichen, und nun in dieſer Weiſe Gott und Welt, Unendliches und Endliches als Seiten eines Verhältniſſes betrachtet, die eine relative Selbſtändigkeit gegen einander haben. Es iſt dann kein Wunder, wenn nach einer ſolchen ſchiefen Stellung der Frage auch die Antwort ſchief ausfällt.

2. Die Löſung.

Um alſo die Frage richtig zu faſſen und genau im Sinne Spinoza's zu entſcheiden, erinnern wir uns, welchen Inhalt die beiden Naturen haben. Unter der wirkenden Natur begreifen wir alle Attribute Gottes; unter der bewirkten alle Modi der Attribute Gottes. Da nun die Attribute Gottes in beiden Naturen enthalten ſind, ſo leuchtet ein, daß ſich die natura naturans zur natura naturata (Gott zur Welt) genau ſo verhält, wie die Attribute zu ihren Modificationen. Man darf deßhalb eigentlich nicht ſagen, daß hier ein Verhältniß zwiſchen Gott und Welt ſtattfinde, denn was hier Welt genannt wird, die natura naturata, iſt das göttliche Weſen ſelbſt in ſeinen Wirkungen. Noch weniger darf man von einem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen reden, denn die Modificationen ſind als die unmittelbaren Folgen der Attribute (als der Zuſammenhang aller einzelnen Modi) ſelbſt unendlich und ewig. Die Attribute aber verhalten ſich zu den unendlichen Modificationen (dem Inbegriff aller endlichen Dinge), wie der Grund zu ſeiner nothwendigen und ewigen Folge. Wir wiſſen, was im Sinne Spinoza's die ewige Folge bedeutet. Was ewig folgt, das iſt ewig, wie die Wahrheiten in der Mathematik.

3. Die falſchen Standpunkte.

Jede andere Auffaſſungsweiſe verfehlt vollkommen die Lehre Spinoza's. Es giebt für dieſe fehlgreifende Auffaſſung zunächſt zwei extreme Arten, die einander völlig entgegengeſetzt ſind. Entweder man verneint zwiſchen den beiden Naturen (Gott und Welt) jede Art der Verbindung oder man verneint jede Art des Unterſchiedes. Im erſten Fall behauptet man den Dualismus, im zweiten die unmittelbare Einheit. Es giebt noch einen dritten Standpunkt, der jene beiden Extreme vermeiden möchte, aber nicht weniger falſch iſt, indem er von Gott zur Welt einen Uebergang ſucht, der ihm erklären ſoll, wie im Geiſte Spinoza's die Entſtehung der Welt gedacht werden muß. Unterſuchen wir in der Kürze dieſe drei irrthümlichen Auffaſſungen, welche die Lehre Spinoza's vielfach getrübt haben.

a. Der Uebergang.

Wenn die Welt gedacht wird als hervorgegangen aus dem Weſen Gottes durch einen beſonderen Act, ſo iſt dieſer Act eine Folge entweder des göttlichen Willens oder des göttlichen Weſens. Im erſten Fall iſt die Entſtehung der Welt eine freie That des Willens, im zweiten ein nothwendiges Product des Weſens oder der Macht Gottes. Als Werk des göttlichen Willens iſt die Entſtehung der Welt Schöpfung, als Product des göttlichen Weſens iſt ſie Geneſis. Das göttliche Weſen geht in die Welt über, indem ſeine Vollkommenheit in dieſem Fortgange entweder abnimmt oder zunimmt. Im erſten Fall iſt die nothwendige Entſtehung (Geneſis) der Welt Emanation, im zweiten Entwicklung.

Das ſind die drei Formen, in denen die Welt gedacht werden kann als hervorgegangen aus Gott durch einen beſonderen Act.

Ihre Entſtehung wird gedacht entweder als Schöpfung oder als Ausfluß oder als Entwicklung.

Als Schöpfung kann ſie nicht gedacht werden, denn es giebt in Gott weder Verſtand noch Wille.

Als Emanation kann ſie nicht gedacht werden, wie wir gezeigt haben. Was aus dem Weſen Gottes folgt, emanirt nicht, ſondern iſt. Die Denkweiſe Spinoza's iſt nicht emanatiſtiſch, ſondern mathematiſch*).

Als Entwicklung kann ſie nicht gedacht werden, denn Gott kann nicht vollkommener werden als er iſt.

Mithin giebt es von Gott zur Welt keinen Uebergang. Es bleibt alſo, um das Verhältniß beider auseinanderzuſetzen, noch der Gegenſatz übrig und die unmittelbare Einheit: der Unterſchied ohne Einheit und die Einheit ohne Unterſchied.

b. Der Gegenſatz.

Die Subſtanz oder Gott iſt nach Spinoza das vollkommen unendliche und unbeſtimmte Weſen. Alſo darf es in Gott keine Beſtimmungen, keine Attribute, keine Modi der Attribute geben. Alles Beſtimmte und Endliche muß darum von Gott unterſchieden und als etwas betrachtet werden, das in Wahrheit dem Weſen Gottes nicht zukommt. Die Welt als der Inbegriff der Dinge ſteht in durchgängigem Gegenſatze zum Weſen Gottes: ſie iſt das, was Gott nicht iſt.

Nun fordert die Lehre Spinoza's, daß Alles aus Gott begriffen wird. Was alſo aus dem Weſen Gottes nicht begriffen werden kann, das kann überhaupt nicht begriffen werden: das gilt demnach folgerichtigerweiſe als unbegreiflich. Unter dieſem Ge-

*) Vgl. oben Seite 248. Anmerkg.

ſichtspunkte wird erklärt, daß im Spinozismus die Exiſtenz der Welt, das Daſein der Dinge etwas Unbegreifliches ſei.

Gott iſt nach der Lehre Spinoza's Alles in Allem. Außer ihm iſt nichts. Kann alſo die Welt aus dem Weſen Gottes nicht begriffen werden, muß ſie als etwas außer Gott angeſehen werden, ſo muß man im Geiſt dieſer Lehre folgerichtig erklären, daß die Welt nicht in Wahrheit exiſtirt, daß ſie nicht bloß unbegreiflich, ſondern vollkommen nichtig iſt, ohne alle Realität. In Wahrheit giebt es im Syſteme Spinoza's nur Gott und keine Welt. Die Bejahung der Gottheit fordert hier die Verneinung der Welt: dem Pantheismus entſpricht der „Akosmismus", mit welchem Worte Hegel den Standpunkt Spinoza's in Betreff der Welt bezeichnet hat.

Es bleibt noch ein Mittelweg übrig, um dieſe beiden Extreme zu vermeiden und das Daſein der Dinge in der Lehre Spinoza's weder für vollkommen unbegreiflich noch für vollkommen nichtig zu erklären. Allerdings könne die Welt aus dem Weſen Gottes nicht abgeleitet werden, aber deßhalb ſei ſie nicht ſchlechterdings unerklärlich und dürfe es nicht ſein, da es in der Lehre Spinoza's nichts Unbegreifliches gebe. Allerdings können die Dinge in der Lehre Spinoza's keine wahrhafte Wirklichkeit haben, aber deßhalb ſeien ſie nicht vollkommen nichtig, denn ſie ſeien unleugbare Vorſtellungen des menſchlichen Geiſtes. Sie müſſen erklärt werden nicht aus dem Weſen Gottes, ſondern aus der menſchlichen Betrachtungsweiſe, unabhängig von welcher ſie keine Realität haben. Die Attribute ſind nicht in Gott, ſondern in unſerem Verſtande; die Einzeldinge und deren Inbegriff, die natura naturata, iſt nicht in Gott, ſondern in unſerer Einbildung. Das iſt der Geſichtspunkt, unter dem Erdmann die Vorausſetzung theilt, daß die natura naturata von der natura naturans, die Welt von Gott

abgeſondert und als etwas angeſehen werden müſſe, das an dem Weſen Gottes keinen Theil habe.

Es ſind alſo drei Formen, in denen die Welt von Gott getrennt und im Gegenſatze zu dem Weſen Gottes gedacht wird. In dieſem Gegenſatze gilt ſie entweder für unbegreiflich oder für nichtig oder für ein Object bloß der menſchlichen Vorſtellung: die Attribute haben nur ein intellectuelles, die Modi nur ein imaginäres Daſein.

Wir haben die letzte Anſicht in den vorhergehenden Capiteln bereits ausführlich erörtert und widerlegt. Selbſt wenn ſie möglich wäre, würde ſie in dieſem Fall nichts erklären. Die natura naturata ſoll aus der menſchlichen Imagination erklärt werden. Woher kommt die menſchliche Imagination? Sie iſt eine Vorſtellungsweiſe des menſchlichen Geiſtes. Und der menſchliche Geiſt? Dieſer iſt ein beſtimmter Modus des Denkens, ſelbſt angehörig der natura naturata. Hier ſchließt ſich der nichts erklärende Cirkel, in welchem die natura naturata aus etwas abgeleitet werden ſoll, das ſelbſt aus der natura naturata hervorgeht. „Außer unſerem Verſtande," ſagt Spinoza, „exiſtirt nichts als Subſtanz oder, was daſſelbe heißt, deren Attribute und Modi." Alſo exiſtiren unabhängig von unſerer Vorſtellung alle Modi der Attribute Gottes d. h. die natura naturata als ewige Folge der natura naturans.

Wird die Welt für unbegreiflich erklärt, ſo iſt zwiſchen Gott und Welt eine Kluft, eine Lücke geſetzt, die den Zuſammenhang der Erkenntniß und damit die Möglichkeit der Philoſophie aufhebt, alſo der Lehre Spinoza's aufs äußerſte widerſtreitet.

Wird die Welt für nichts erklärt, ſo kann ſie nicht mehr als eine nothwendige Folge Gottes betrachtet werden, ſo kann überhaupt nichts aus dem Weſen Gottes folgen, ſo muß das Weſen Gottes als wirkungslos, alſo auch als machtlos betrachtet werden,

und der Begriff der göttlichen Cauſalität hört auf zu gelten. Wo bleibt, wenn dieſer Begriff ungültig geworden, die ganze Lehre Spinoza's? „Die Macht Gottes," ſagt Spinoza, „iſt eben das Weſen Gottes." So wird mit der Macht Gottes auch das Weſen Gottes verneint. Der Akosmismus verneint alſo in der That die Macht Gottes. So ſehr widerſtreitet dieſe Auffaſſungsweiſe der Grundanſchauung des Spinozismus.

Mithin giebt es zwiſchen Gott und Welt keinen Gegenſatz, und es bleibt nur noch das andere Extrem übrig: die unmittelbare Einheit Gottes und der Welt.

c. Die unmittelbare Einheit.

Die Subſtanz beſteht in den Attributen, deren jedes unendliche und ewige Weſenheit ausdrückt. Die Attribute beſtehen in dem Inbegriff aller Modi. Werden die Modi der Attribute mit der Subſtanz unmittelbar identificirt, ſo giebt es für dieſe Auffaſſungsweiſe zwei verſchiedene Formen. Entweder die Attribute oder die Modi theilen ſich in das Weſen der Subſtanz. Jedes Attribut drückt unendliche Weſenheit aus, jedes Attribut iſt demnach ſelbſt Subſtanz: es giebt nicht bloß eine Subſtanz, ſondern zahlloſe Subſtanzen, zahlloſe wirkende Naturen. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt atomiſtiſch oder monadologiſch.

Jeder Modus iſt ein endliches, beſtimmtes Ding. Theilen ſich die Modi in das Weſen der Subſtanz, ſo gilt dieſe als das Ganze und die einzelnen Dinge als deſſen Theile, ſo iſt jedes Ding ein Theil Gottes, ſo iſt das Weſen Gottes theilbar und getheilt, alſo im Grunde materiell und ſtofflich, ſo iſt Gott oder die Subſtanz der Weltſtoff, deſſen Theile die einzelnen Dinge bilden. Das iſt die Vorſtellungsweiſe, welche Pierre Bayle dem Spinozismus

aufdrängen wollte, und es war sehr wohlfeil, unter diesem Gesichtspunkte den Spinozismus lächerlich zu machen.

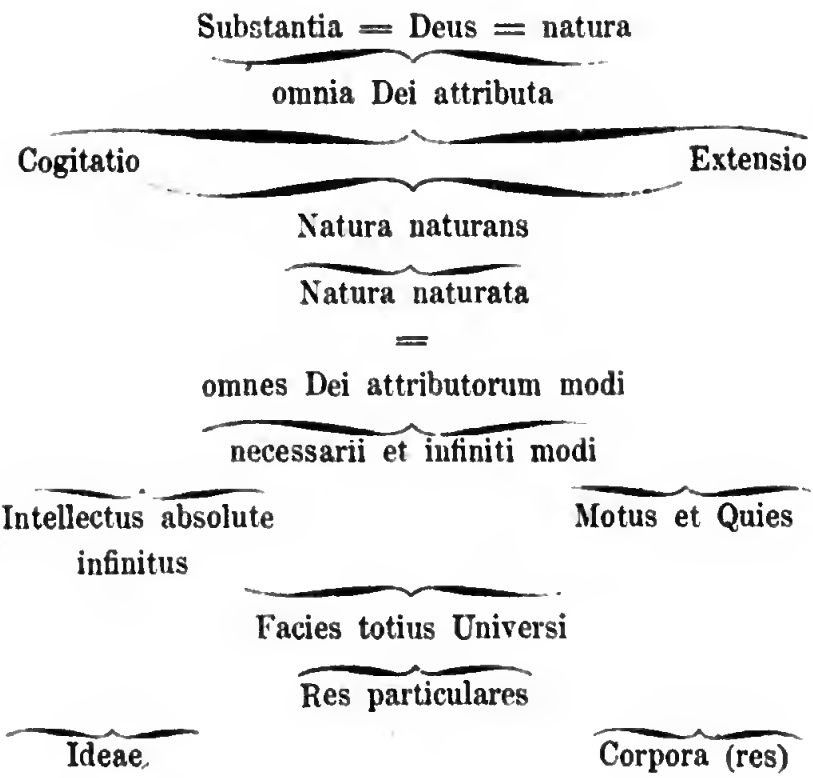
Beide Auffassungen sind unmöglich. Die atomistische oder monadologische scheitert an dem Begriff der einen und einzigen Substanz, mit deren Verneinung die gesammte Lehre Spinoza's verneint ist. Die materialistische Auffassung scheitert an dem Begriff der Substanz und an dem des Modus. „Die Substanz ist untheilbar." Wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die endlichen Modi sind vorübergehende Wirkungen; wie können die Modi Theile sein? Die Modi sind nicht beständig, sie bestehen nicht: wie kann die Substanz aus ihnen *bestehen*? Der Zusammenhang der Dinge ist Causalnexus, nicht Zusammensetzung: wie also soll die Substanz das Ganze sein, dessen Theile die einzelnen Dinge ausmachen?

Wie man also auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt zu fassen sucht, durch einen Act des Ueberganges oder des Gegensatzes oder der unmittelbaren Einheit: in jeder Form verfehlt man gründlich den Sinn Spinoza's und geräth in eine andere, ihm völlig fremde Denkweise. Identificirt man die Attribute mit der Substanz, so verläßt man den Spinozismus und nähert sich den Atomisten oder Leibnitz. Identificirt man die Modi mit der Substanz, so verläßt man die Lehre Spinoza's und geräth in einen gedankenlosen und rohen Materialismus. Setzt man die Attribute der Substanz entgegen und macht sie zu Formen des menschlichen Verstandes, so verläßt man den dogmatischen Philosophen und nähert sich einer Art von kritischem Idealismus, der an Kant heranstreift. Setzt man die Modi der Substanz entgegen und macht sie zu bloßen Objecten unserer sinnlichen Vorstellung (Imagination), so verläßt man den Realismus Spinoza's und geräth in die Nähe des berkeley'schen Idealismus. So weit verirrt man sich, wenn

man die richtige Fährte der Denkweiſe Spinoza's entweder verloren oder überhaupt nicht richtig erkannt hat.

Gott verhält ſich zur Welt, wie die wirkende Natur zur bewirkten. Es giebt nur eine Art, dieſes Verhältniß im Geiſte Spinoza's richtig zu faſſen: die wirkende Natur iſt die ewige Urſache, die bewirkte iſt die ewige Folge. Die Einheit dieſer Urſache und dieſer Wirkung iſt die Einheit von Gott und Welt; der Unterſchied zwiſchen Urſache und Wirkung iſt der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt; und es giebt in der Lehre Spinoza's keine andere Einheit und keinen andern Unterſchied beider.

Anhang.


Substantia = Deus = natura
omnia Dei attributa
Cogitatio
Extensio
Natura naturans
Natura naturata
=
omnes Dei attributorum modi
necessarii et infiniti modi
Intellectus absolute infinitus
Motus et Quies
Facies totius Universi
Res particulares
Ideae
Corpora (res)

Siebzehntes Capitel.

Die natürliche Ordnung der Dinge. Geister und Körper.

Die Körper. Der menschliche Körper.

I.
Die Ordnung der Dinge.

1. Der Causalnexus.

Die endlichen Modi d. h. die einzelnen endlichen Dinge folgen mittelbar aus den nothwendigen und unendlichen Modificationen, welche selbst unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen. Dieser Satz steht fest. Alle Bestimmungen, welche die Natur der endlichen Dinge näher betreffen, müssen aus diesem Satze abgeleitet werden. Nun waren die unendlichen und nothwendigen Modificationen der Zusammenhang aller Dinge, und dieser Zusammenhang mußte begriffen werden als endloser Causalnexus. Jedes einzelne Ding ist ein Glied in der Kette der Dinge. Keines folgt unmittelbar aus der ganzen Kette; vielmehr ist jedes dieser Glieder bedingt und abhängig zunächst von anderen Dingen, die ebenfalls Glieder der Kette sind. Kein endliches Ding ist durch sich.

Jedes iſt in ſeinem Daſein und Wirken bedingt von Außen: es iſt durchgängig determinirt, es iſt die Wirkung einer äußeren Urſache, und da dieſe Urſache ſelbſt endlicher Natur iſt, ſelbſt Wirkung einer anderen, äußeren Urſache, ſo herrſcht in dem Reiche der Dinge d. h. innerhalb der natura naturata die endliche Cauſalität oder, was daſſelbe heißt, die Cauſalität der Mittelurſachen.

2. Die Mittelurſachen.

Wir müſſen daher in Rückſicht der Dinge die unendliche Cauſalität genau unterſcheiden von der endlichen. In der unendlichen Cauſalität wirkt eine erſte Urſache, die von nichts Anderem abhängt (causa prima), ein wahrhaft urſprüngliches Weſen, das durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird (causa sui). In der endlichen Cauſalität wirken Urſachen, die ſelbſt Wirkungen anderer Urſachen ſind, alſo abgeleitete, endliche Weſen, die durch Anderes ſind und durch Anderes begriffen werden. Die unendliche Cauſalität wirkt unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelurſachen (causae secundae); jene iſt unbedingt, dieſe bedingt. Daraus folgt der Geſichtspunkt für die Erklärung der Dinge. Poſitiv ausgedrückt: in der Kette der Dinge iſt jedes Ding Wirkung einer äußeren Urſache. Negativ ausgedrückt: in der Kette der Dinge giebt es keine erſte oder letzte Urſache, kein urſprüngliches Weſen, keine primäre, ſondern nur ſecundäre Urſachen, nicht causae primae, ſondern nur causae secundae.

3. Die Zufälligkeit der Einzeldinge. Determination.

Die endliche Cauſalität iſt das Geſetz und die Ordnung der Dinge. Wenn nun jedes einzelne Ding die Wirkung einer äußeren Urſache iſt, ſo iſt ſein Daſein bedingt, ſo iſt ſeine Exiſtenz von Bedingungen abhängig, die nicht in ihm ſelbſt liegen. Man kann

deßhalb von keinem einzelnen Dinge ſagen, daß ſein Weſen die Exiſtenz in ſich ſchließt; im Gegentheil, ſein Weſen ſchließt die Exiſtenz nicht in ſich. Es kann gedacht werden als nicht exiſtirend. Es exiſtirt nicht nothwendig, nicht unbedingt. In dieſer Rückſicht gilt von jedem einzelnen Dinge, daß ſein Daſein zufällig iſt. Es iſt in ſeinem Daſein und Wirken durchgängig von Außen determinirt. Alſo handelt es weder indeterminirt noch aus eigenen inneren Beweggründen. Es handelt nicht indeterminirt: alſo unfrei; nicht aus eigenen inneren Beweggründen: alſo nicht nach Zwecken. Dieß gilt von allen einzelnen Dingen, alſo auch vom Menſchen; auch der Menſch iſt ein einzelnes Ding, ein Ding unter Dingen, ein Glied der Kette, die zuſammengehalten iſt lediglich durch das Geſetz der Cauſalität. Daher iſt die menſchliche Freiheit eine bloße Einbildung, die nur ſo lange beſteht, als man die Urſachen nicht einſieht, aus denen man handelt. Sie iſt eine Täuſchung, welche die Unwiſſenheit verurſacht. Ein Menſch, der ſich einbildet frei zu ſein, iſt in den Augen Spinoza's wie ein Stein, der geworfen wird und der in der Bewegung des Wurfs ſich einbildet zu fliegen. Wie der geworfene Stein in der Bewegung fortſtrebt, die er von Außen empfangen hat, ſo befindet ſich der menſchliche Wille in einem beſtimmten Streben oder Verlangen, deſſen Urſache nicht er ſelbſt, ſondern die Dinge ſind, die äußerlich auf ihn einwirken. „Das iſt jene menſchliche Freiheit, mit der die Leute großthun, und die lediglich darin beſteht, daß die Menſchen wohl ihre Begierden kennen, die Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, nicht kennen"*).

Die wirkende Cauſalität ſelbſt kann nur auf *eine* Art gedacht werden: ſie hat daher nur *einen* Zuſammenhang und *eine* Ord-

*) Epist. LXII. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol.

nung. Die Wirkung erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben ſind, die zu ihrem Daſein gehören. So verſchieden auch die Wirkungsart der Urſachen iſt oder die Natur der wirkenden Kräfte ſelbſt: das Geſetz, nach dem ſie wirken, iſt in allen Fällen daſſelbe. Wie alſo auch die Dinge beſchaffen ſein mögen, ſo giebt es in ihnen nur einen Zuſammenhang und eine Ordnung: die der wirkenden Cauſalität. Daher ſagt Spinoza: „ordo totius naturae sive causarum connexio“*).

II.
Geiſter und Körper.

1. Ideen (Geiſter)- und Körperwelt.

Nun ſind die Dinge insgeſammt Modi der einen Subſtanz; ſie können nichts Anderes ſein. Sie drücken alle daſſelbe eine Weſen aus „certo ac determinato modo.“ Die Subſtanz aber wirkt in verſchiedenen Attributen; ſie wirkt mit der unendlichen Kraft des Denkens und der Ausdehnung. Mithin ſind alle Dinge Modi ſowohl des Denkens als der Ausdehnung. Als Modi der Ausdehnung ſind ſie ausgedehnte Naturen oder Körper; als Modi des Denkens ſind ſie denkende Naturen oder Seelen (Geiſter). Nach Descartes war der Geiſt oder die Seele eine Subſtanz, deren Attribut das Denken, deſſen Modi die Ideen. Nach Spinoza iſt das Denken Attribut der einen unendlichen Subſtanz, der Geiſt ein Modus des Denkens (eine einzelne denkende Natur); daher nennt er die Geiſter als Modi des Denkens auch Ideen, daher verſteht er unter den Ideen, weil ſie Modi des Denkens ſind, auch die Geiſter.

---

*) Eth. II. Prop. VII. Schol. Op. II. pg. 83.

Jedes Ding iſt zugleich Seele (Geiſt, Idee) und Körper. Daher ſind alle Dinge beſeelt. Ausdrücklich erklärt Spinoza, indem er auf den Menſchen hinblickt, daß auch die übrigen Individuen ſämmtlich beſeelt ſind, wenn auch in verſchiedenen Graden *).

Alle Dinge ſind beſeelt, alle Seelen verkörpert. Es giebt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen. Der Inbegriff aller Dinge, ſofern ſie Modi des Denkens ſind, bildet die Geiſterwelt (Ideenwelt); der Inbegriff aller Dinge, ſofern ſie Modi der Ausdehnung ſind, bildet die Körperwelt. Die Urſache der Geiſterwelt iſt die Cauſalität des Denkens und ihre Ordnung der Cauſalnexus der Ideen; die Urſache der Körperwelt iſt die Cauſalität der Ausdehnung und ihre Ordnung der Cauſalnexus der Körper. Wie verhalten ſich die Geiſter zu den Körpern, da doch beide offenbar dieſelben Dinge und dieſelbe Welt ausmachen?

2. Unterſchied beider.

Geiſter und Körper ſind Wirkungen verſchiedener Attribute. Jedes Attribut iſt in ſeiner Art unendlich und urſprünglich. Darum kann kein Attribut aus dem andern hergeleitet, keines durch ein anderes erklärt werden, keines handelt unter der Mitwirkung eines andern. Was aus dem Denken folgt, das folgt *nur* aus dem Denken, aus keinem andern Attribut. Innerhalb des Denkens darf nichts durch die Ausdehnung, innerhalb der Ausdehnung nichts durch das Denken erklärt werden. Beide Attribute wirken vollkommen unabhängig von einander; es giebt zwiſchen beiden keine Art der Cauſalität oder der gegenſeitigen Einwirkung. Daher wird in der Geiſterwelt Alles bloß durch das Denken, in der Körperwelt Alles nur durch die Ausdehnung erklärt.

---

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol. pg. 89.

Kein einzelner Modus folgt unmittelbar aus dem Attribute, (deſſen Modus er iſt), ſondern allemal aus Modificationen dieſes Attributs. Ideen können nur aus Ideen, Körper nur aus Körpern erklärt werden. Es iſt eben ſo unmöglich und widerſinnig, die denkende Natur aus der körperlichen zu erklären, als dieſe aus jener. In der Ideenwelt gilt keine andere Erklärungsweiſe, als die idealiſtiſche; in der Körperwelt keine andere als die materialiſtiſche. Die Ideen folgen allein aus dem modificirten Denken, alſo im letzten Grunde aus Gott, ſofern er ein denkendes Weſen iſt; daſſelbe gilt von den Körpern in Rückſicht der modificirten Ausdehnung.

Spinoza nennt das wirkliche, in der beſtimmten Form eines Attributs ausgeprägte Daſein „esse formale". Dieſes förmliche Daſein kommt daher ſowohl den Ideen als den Körpern zu, nicht bloß den Körpern, wie man bisweilen gemeint hat. Sonſt hätte Spinoza nicht ſagen können: „esse formale idearum". Er unterſcheidet davon das gedachte oder vorgeſtellte Daſein d. h. das Object der Vorſtellung als „esse objectivum"*). Er nennt das Ding, welches durch die Idee vorgeſtellt oder ausgedrückt wird, „Ideat." Dieſe Ausdrücke habe ich in der Kürze erklären wollen, damit folgende Sätze richtig verſtanden werden können. „Das wirkliche Sein der Ideen hat zu ſeiner Urſache Gott, ſofern er bloß als denkendes Weſen betrachtet wird, nicht aber, ſofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen ſowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben zu ihrer wirkenden Urſache nicht die Ideate ſelbſt oder die vorgeſtellten Dinge, ſondern Gott ſelbſt, ſofern er ein denkendes Weſen iſt." „Die Modi jedes

*) Vgl. über den Ausdruck „esse formale" und deſſen Bedeutung meine Ueberſetzung der Hauptſchriften Descartes' (1863), S. 99. Anmerkg.

Attributs haben zu ihrer Urſache Gott, ſofern er bloß unter jenem Attribute, deſſen Modi ſie ſind, nicht aber unter irgend einem anderen betrachtet wird*)." „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen andern Modus des Denkens als ſeine nächſte Urſache und dieſer wieder durch einen anderen erklärt werden und ſo fort ins Endloſe: ſo daß wir die ganze Ordnung der Natur oder den Cauſalnexus, ſofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und ſofern die Dinge als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müſſen; und daſſelbe gilt von den übrigen Attributen**)."

3. Einheit beider.

Indeſſen ſind Denken und Ausdehnung, obwohl ſie vollkommen unabhängig von einander wirken, dennoch von Ewigkeit her identiſch, denn ſie ſind Attribute einer und derſelben Subſtanz. Alſo ſind auch die Modi der Attribute Modi einer und derſelben Subſtanz, und ſo verſchieden ſie in Rückſicht der Attribute ſind, der Subſtanz oder dem Weſen nach ſind ſie identiſch. Das modificirte Denken beſteht in den Geiſtern (Seelen, Ideen); die modificirte Ausdehnung in den Körpern. Geiſter und Körper ſind daher nicht verſchiedene Dinge, ſondern verſchiedene Formen eines und deſſelben Dinges. Daſſelbe Ding iſt zugleich Geiſt und Körper. Was in dem Attribute des Denkens als Geiſt exiſtirt, eben daſſelbe exiſtirt in dem Attribute der Ausdehnung als Körper. Was im Denken vorgeſtellt wird, das wird in der Ausdehnung

*) Eth. II. Prop. V. Prop. VI. Op. II. pg. 80. 81.
**) Ebendaſelbſt Prop. VII. Schol. pg. 82. 83.

verkörpert. Und es wird im Denken nichts Anderes vorgeſtellt, als was in der Ausdehnung körperlich exiſtirt.

Dieſelben Dinge ſind zugleich Geiſter und Körper; dieſelbe Welt zugleich Geiſter (Ideen)- und Körperwelt. Nun iſt die Ordnung der Dinge ſchlechterdings nothwendig und kann nicht anders ſein als ſie iſt. Mithin iſt dieſelbe Ordnung und derſelbe Zuſammenhang in den Ideen als in den Körpern. Jede Idee iſt die Folge einer andern, die wiederum Folge einer anderen Idee iſt. Jeder Körper iſt Folge eines anderen, der wiederum Folge eines anderen Körpers iſt. Nun kann jede Wirkung nur erkannt werden aus der Urſache, die ſie bewirkt hat. Alſo müſſen die Ideen genau nach derſelben Methode erkannt werden als die Körper und umgekehrt. Daher der Satz: „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe als die Ordnung und Verknüpfung der Körper*)."

Das Weſen der Subſtanz beſteht in der Cauſalität, die Ordnung der Dinge im Cauſalnexus. Dieſer Cauſalnexus iſt in den Ideen derſelbe als in den Körpern. So exiſtirt z. B. der Kreis im Denken als Idee, in der Ausdehnung als räumliche Figur. Dieſe Idee und dieſe Figur ſind ihrer Entſtehung nach verſchieden, ihrem Inhalte nach identiſch. Die Idee des Kreiſes iſt ein Modus des Denkens, die Figur ein Modus der Ausdehnung. Jene gehört in den Zuſammenhang der Ideen und kann nur aus dieſem Zuſammenhange erklärt werden; dieſe gehört in den Zuſammenhang der Körper und läßt ſich nur aus dieſem Zuſammenhang begreifen. Nimmermehr kann aus der räumlichen Figur die Idee derſelben oder aus der Idee die räumliche Figur erzeugt werden. Dennoch drücken dieſe Idee und dieſe Figur eine und dieſelbe Sache

*) Eth. II. Prop. VII. Dem.

aus, nämlich die Natur des Kreiſes, und es iſt in der Idee des Kreiſes genau dieſelbe Realität enthalten als in der Figur des Kreiſes.

Was von allen Dingen gilt, eben daſſelbe gilt natürlich auch vom Menſchen. Der menſchliche Geiſt und der menſchliche Körper drücken ein und daſſelbe natürliche Ding aus und verhalten ſich zu einander, wie der gedachte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menſchliche Körper ein Kreis, ſo wäre der menſchliche Geiſt die Idee dieſes Kreiſes. Alſo was iſt der menſchliche Geiſt? Die Idee des menſchlichen Körpers. Was alſo iſt der menſchliche Körper? Er iſt ein Glied der Körperwelt und kann nur begriffen werden aus dem Cauſalnerus der Körper. Das Verſtändniß der Körperwelt iſt nöthig, um zu wiſſen, was der menſchliche Körper iſt. Und das Verſtändniß des menſchlichen Körpers iſt nöthig, um zu wiſſen, was der menſchliche Geiſt iſt. Worin alſo beſteht die Ordnung und der Zuſammenhang der Körper? Unter dieſem Geſichtspunkte giebt Spinoza einen Abriß der Körperlehre, die er in ſeiner Ethik gefliſſentlich nicht weiter ausdehnt, als das Verſtändniß der menſchlichen Natur fordert *).

III.

Die Körperwelt.

1. Der Cauſalnexus der Körper.

Nach Descartes ſind die Modi des Denkens Ideen, die der

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol. Die Körperlehre wird daher auch nicht in einer ſyſtematiſchen Folge von Lehrſätzen, ſondern in Lemmata und Poſtulaten behandelt. Die Lemmata (Lehnſätze) enthalten die allgemeine Körperlehre, die Poſtulate deren Anwendung auf den menſchlichen Körper. Op. II. pg. 90—94. (incl.)

Ausdehnung Bewegungen. In dieſem Punkte ſtimmt Spinoza mit Descartes überein. Aber nach Spinoza ſind auch die Geiſter nur Modi des Denkens und die Körper nur Modi der Ausdehnung. Daher identificirt Spinoza Geiſter und Ideen, Körper und Bewegungen.

Alle Körper ſind Modificationen der Ausdehnung; alle Modi der Ausdehnung ſind Bewegungen; die Bewegungen unterſcheiden ſich nach dem Grade ihrer Geſchwindigkeit, ſie ſind langſamer oder ſchneller, und die langſame Bewegung geht am Ende in den Zuſtand der Ruhe über.

Daher die beiden Axiome, womit Spinoza ſeinen Abriß der Körperlehre beginnt: „alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.“ „Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer, bald ſchneller*).“

Hieraus erhellt, worin die Körper ſich unterſcheiden und übereinſtimmen. Sie unterſcheiden ſich nicht der Subſtanz nach, denn ſie ſind nicht Subſtanzen; ſie unterſcheiden ſich auch nicht dem Attribute nach, denn ſie ſind alle Modificationen deſſelben Attributs, nämlich der Ausdehnung; ſie unterſcheiden ſich nur als Modi der Ausdehnung, d. h. in Rückſicht der Bewegung und Ruhe, der mehr oder weniger geſchwinden Bewegung. Sie ſtimmen darin überein, daß ſie Modi deſſelben Attributs ſind, daß ſie ſich ſchneller und langſamer bewegen, daß ſie aus der Bewegung in die Ruhe, aus dieſer in jene übergehen können. Nun iſt die Ordnung der Körper deren Cauſalnexus. In dieſem Zuſammenhange iſt jedes Glied Wirkung einer äußeren Urſache. Alſo iſt die Bewegung oder Ruhe jedes Körpers bewirkt von Außen. Jeder Körper iſt zur Bewegung oder Ruhe beſtimmt von einem

*) Eth. II. Ax. 1. II. pg. 90.

andern Körper, der zu ſeiner Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem andern beſtimmt iſt, und ſo fort ins Endloſe. Aus dieſem Cauſalnexus müſſen alle Erſcheinungen in der Körperwelt erklärt werden, d. h. ſie müſſen ſämmtlich erklärt werden aus der mechaniſchen Cauſalität.

Daher die drei erſten Lehnſätze: „die Körper unterſcheiden ſich in Rückſicht der Bewegung und Ruhe, der Geſchwindigkeit und Langſamkeit, nicht aber in Rückſicht der Subſtanz.“ „Alle Körper ſtimmen in gewiſſen Punkten überein.“ „Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper beſtimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt wurde, und dieſer wieder von einem andern, und ſo fort ins Endloſe*).“

Jede Bewegung iſt alſo die Wirkung einer äußeren Urſache. Dieſe Urſache iſt der bewegende Körper. Wie ein Körper von einem andern bewegt wird, hängt offenbar ab von der Natur ſowohl des bewegenden als des bewegten Körpers, ſei es nun daß mehrere verſchiedene Körper einen und denſelben bewegen oder ein und derſelbe mehrere**).

2. Die Stufenreihe der Körper. Einfache Körper.

Die Körper unterſcheiden ſich in Rückſicht der Bewegung und Ruhe, der geſchwinden und langſamen Bewegung. Die Körper ſind entweder bewegt oder nicht bewegt, die bewegten ſind entweder mehr oder weniger geſchwind, d. h. die Größe ihrer Bewegung hat verſchiedene Grade. Dieſe Unterſchiede ſind die einfachſten. Darum ſind die Körper, die nur in dieſer einfach-

*) Eth. II. Lemma I. II. III. pg. 90.

**) Ebendaſelbſt. Lemma III. Ax. I. pg. 91.

ſten Weiſe unterſchieden ſind, die einfachſten Körper (corpora simplicissima). Aus dieſen einfachſten Körpern ſind alle anderen zuſammengeſetzt. Je zuſammengeſetzter ein Körper iſt, um ſo mehr bewegende Körper oder bewegende Kräfte ſind in ihm vereinigt, um ſo größer iſt ſeine Machtvollkommenheit, um ſo größer alſo auch ſeine Wirkungsfähigkeit ſowohl im activen als im paſſiven Sinn, d. h. um ſo größer iſt ſowohl ſeine Fähigkeit zu wirken als ſeine Empfänglichkeit für die Einwirkungen anderer Körper. Je mächtiger aber ein Weſen iſt, um ſo vollkommener iſt es. Daher gilt der Satz: daß die Körper um ſo vollkommener ſind, je mehr ſie zuſammengeſetzt ſind.

Die einfachſten Körper ſind demnach die unvollkommenſten, weil ſie am wenigſten vermögen. Der vollkommenſte Körper iſt das Univerſum, welches alle Körper in ſich begreift. So bildet die Körperwelt ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit oder fortſchreitender Zuſammenſetzung, die von der Verbindung der einfachſten Körper beginnt, dieſe Verbindungen oder Körper zweiten Ranges (corpora secundi generis) zu einer höheren Verbindung vereinigt (corpora tertii generis) und ſo immer umfaſſendere und vollkommnere Bildungen hervorbringt *).

3. Zuſammengeſetzte Körper (Individuen.)

Eine ſolche Zuſammenſetzung nun, deren (einfache oder zuſammengeſetzte) Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinſchaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum, und je umfaſſender und complicirter eine ſolche Gemeinſchaft iſt, um ſo vollkommener iſt das Individuum. Zwei Bedingungen ſind dazu erforderlich, daß

*) Eth. II. Lemma III. Defin. pg. 92.

Körper eine Gemeinſchaft oder ein Individuum ausmachen: die verſchiedenen Körper müſſen einen aggregativen Zuſammenhang eingehen, und ihre verſchiedenen Bewegungen müſſen ſich zu einer gemeinſchaftlichen Bewegung verbinden. Jedes Individuum iſt ein beſtimmtes Körperaggregat und ein beſtimmter Bewegungscompler d. h. ein Mechanismus, deſſen Theile ſowohl in Rückſicht ihrer Lage als ihrer Bewegungen ſich gegenſeitig beſtimmen. Dieſe wechſelſeitige Cauſalität der Körper giebt der Zuſammenſetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verſchiedener Größe dergeſtalt zuſammengehalten werden, daß ſie ſich wechſelſeitig berühren, oder wenn ſie ſich mit gleichen oder verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit ſo bewegen, daß ſie auf eine beſtimmte Weiſe ihre Bewegungen einander gegenſeitig mittheilen, ſo ſagen wir, daß dieſe Körper in wechſelſeitiger Verbindung ſtehen und alle zuſammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, das ſich durch dieſe Vereinigung der Körper von anderen unterſcheidet."

4. Aggregatzuſtände.

Der aggregative Zuſammenhang der Körper oder die gegenſeitige Lage der Theile eines Individuums hat zwei verſchiedene Formen. Entweder hängen dieſe Theile dergeſtalt an einander, daß ſie nicht ohne Widerſtand getrennt werden können, oder die Theile ſind gegen einander vollkommen beweglich und in ihrer Lage verſchiebbar. Im erſten Fall ſind die Körper feſt, im zweiten flüſſig. Die gegenſeitige Lage der Körper iſt beſtimmt durch die Oberflächen, die ſich berühren; dieſe Oberflächen ſind größer oder kleiner, und es ſind daher die beiden Fälle möglich, daß die Theile eines Individuums entweder mit ihren größeren oder mit ihren kleineren

Oberflächen ſich gegenſeitig berühren, d. h. die Körper hängen mehr oder weniger an einander. Im erſten Fall halten ſie ſtärker zuſammen, und es iſt eine größere Kraft nöthig, um ſie zu trennen; im zweiten Fall iſt der Zuſammenhang oder die Adhäſion der Theile weniger ſtark, und es iſt alſo leichter, die gegenſeitige Lage der Theile zu verändern. Hängen die Theile an einander mit den größeren Oberflächen oder in ſtärkerer Adhäſion, ſo nennt man den Körper hart, im andern Falle weich*).

5. Das Individuum in ſeinen Veränderungen.

Das Individuum beſteht demnach in einer beſtimmten Verbindung von Körpern. So lange dieſe Verbindung dauert, bleibt die Natur und Form des Individuums dieſelbe. Innerhalb dieſer Verbindung ſind eine Menge Veränderungen möglich, welche die Verbindung ſelbſt nicht aufheben, alſo auch die Natur und Form des Individuums nicht verändern. Nun beſteht jene Verbindung in einem beſtimmten Quantum von Körpern, die ſich ihre Bewegungen gegenſeitig mittheilen. So lange das Quantum der Theile und deren Bewegungsverhältniß ſich gleich bleibt, beharrt die Natur und Form des Individuums. Alſo bleibt Natur und Form des Individuums unverändert: 1) wenn gewiſſe Theile ausſcheiden und ebenſo viele derſelben Art an die Stelle treten, 2) wenn die Theile größer oder kleiner werden, ohne ihre Summe und ihr Bewegungsverhältniß zu ändern, 3) wenn einige Theile die Richtung ihrer Bewegung ändern, aber alle Theile ihr Bewegungsverhältniß behalten, 4) wenn das Individuum ſich bewegt oder

*) Eth. II. Lemma III. Ax. III. pg. 92.

ruht, die Richtung ſeiner Bewegung ſei welche ſie wolle, aber das Bewegungsverhältniß aller Theile daſſelbe bleibt *).

6. Der menſchliche Körper.

Der menſchliche Körper iſt außerordentlich complicirt. Er iſt zuſammengeſetzt aus verſchiedenen Individuen, deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt. Die Beſtandtheile des menſchlichen Körpers haben alle Formen der Cohäſion, die einen ſind hart, die anderen weich, die anderen flüſſig. Der menſchliche Körper beſteht in fortwährendem Stoffwechſel, indem er Theile ausſcheidet, die er durch Aufnahme anderer Körper wiedererſetzt, und ſo beſtändig gleichſam wiedererzeugt wird. Je zuſammengeſetzter ein Körper iſt, um ſo vollkommener d. h. um ſo mächtiger iſt er und um ſo empfänglicher. So kann der menſchliche Körper auf mannigfaltige Weiſe von anderen Körpern afficirt werden und ſelbſt wieder andere Körper auf mannigfaltige Weiſe bewegen **).

Es liegt alſo in der Natur des menſchlichen Körpers, daß er als ein Glied der Körperwelt und bei dem Reichthum ſeiner Complexion ſehr vieler und mannigfacher Veränderungen fähig iſt. Dieſe Veränderungen nennt Spinoza Affectionen des Körpers. Wenn dieſe Affectionen auch das Vermögen und die Machtvollkommenheit des Körpers verändern, ſo werden ſie die Kraft des Körpers entweder befördern oder hemmen, entweder vermehren oder vermindern. Jede Vermehrung ſteigert die Realität der körperlichen Natur und macht ihren Zuſtand vollkommner; jede Verminderung bewirkt das Gegentheil.

*) Eth II. Lemmata IV — VII (incl.) pg. 92. 93.
**) Ebendaſelbſt. Postulata I — VI (incl.) pg. 94.

Nun ſind Seele und Körper ein und daſſelbe Weſen. Es iſt daher unmöglich, daß die Macht des Körpers vermehrt oder vermindert wird, ohne daß die Seele von ſich aus an dieſer Veränderung theilnimmt. Bliebe die Seele unberührt bei den Affectionen des Körpers, ſo wären Seele und Körper nicht mehr ein Weſen, ſo wäre die menſchliche Natur nicht eine und dieſelbe unter dem Attribute des Denkens als unter dem der Ausdehnung; denn die Realität oder Macht des Körpers würde verändert, während die der Seele nicht verändert wird.

7. Der Affect und die Leidenſchaft.

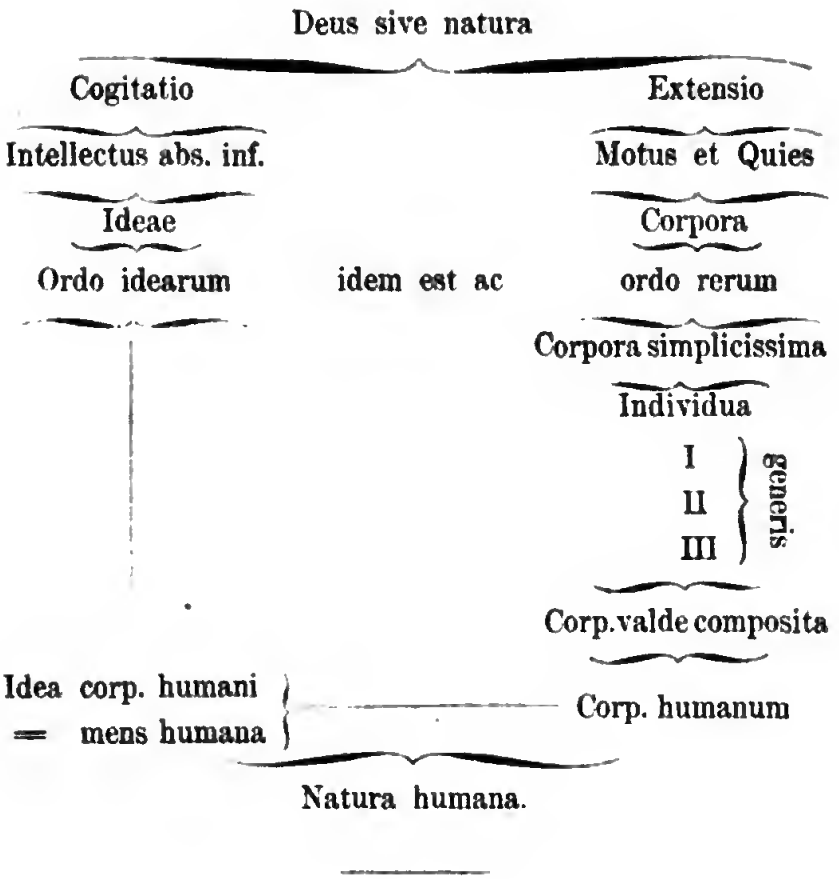
Nun iſt der menſchliche Geiſt die Idee des menſchlichen Körpers, und aus dieſem Begriff iſt die geſammte Geiſteslehre Spinoza's abzuleiten. Was daher den Affectionen des Körpers auf der geiſtigen Seite entſpricht, ſind die Ideen dieſer Affectionen: das ſind die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und in ihrer Vollkommenheit und Macht entweder vermehren oder vermindern. Dieſe Ideen der körperlichen Affectionen ſind die Gemüthsbewegungen. Da nun Seele und Körper zuſammen das Weſen der menſchlichen Natur ausmachen, ſo wird in den Affectionen des Körpers und den ihnen entſprechenden Gemüthsbewegungen das Vermögen der menſchlichen Natur ſelbſt auf poſitive oder negative Weiſe ergriffen. Eine ſolche Machtäußerung der menſchlichen Natur nennt Spinoza Affect. Sind wir die alleinige Urſache dieſer Veränderungen, ſo iſt der Affect unſere Thätigkeit; ſind wir dieſe alleinige Urſache nicht, ſo verhalten wir uns im Affecte leidend, ſo iſt der Affect paſſiv, und dieſen paſſiven Affect nennt Spinoza Paſſion oder Leidenſchaft. „Unter Affect verſtehe ich die Affectionen des Körpers, durch welche

das Vermögen (die Wirkungsfähigkeit) des Körpers entweder vermehrt oder vermindert, entweder befördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieſer Affectionen. Wenn wir nun von irgend einer dieſer Affectionen die adäquate Urſache ſein können, ſo begreife ich den Affect als Thätigkeit, im andern Fall als Leiden*)."

Aus der Natur des menſchlichen Körpers folgen nothwendig die Affectionen. Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen nothwendig die Ideen dieſer Affectionen d. h. die Gemüthsbewegungen. Aus dem Weſen der menſchlichen Natur folgen daher nothwendig die Affecte. Da nun die menſchliche Natur ein Glied iſt in der Kette der Dinge, alſo von Außen d. h. von anderen Dingen nothwendig determinirt wird, ſo folgt, daß die menſchliche Natur nothwendig leidet, daß alſo ihre Affecte auch Paſſionen oder Leidenſchaften ſein müſſen. Und zwar ſind es die Leidenſchaften, welche zunächſt aus der menſchlichen Natur folgen. Alſo iſt die nächſte Frage: was ſind die menſchlichen Leidenſchaften und wie folgen ſie in ihrer Mannigfaltigkeit aus der menſchlichen Natur?

*) Eth. III. Defin. III. Vgl. damit Postul. I (pg. 132). Affect. generalis definitio. Explic. pg. 197. 98.

Anhang.


Deus sive natura
Cogitatio
Extensio
Intellectus abs. inf.
Motus et Quies
Ideae
Corpora
Ordo idearum
idem est ac
ordo rerum
Corpora simplicissima
Individua
I
II
III
generis
Corp. valde composita
Idea corp. humani
= mens humana
Corp. humanum
Natura humana.

Achtzehntes Capitel.

Die menſchlichen Leidenſchaften.

I.

Die Aufgabe.

1. Die bisherige Sittenlehre. Descartes.

Die Lehre von den menſchlichen Leidenſchaften iſt das Meiſterſtück Spinoza's. Er hat das deutliche Bewußtſein gehabt, daß allein das volle Verſtändniß der menſchlichen Natur die Grundlage der Sittenlehre bilden, daß man die menſchliche Natur nicht verſtehen könne, wenn man die Leidenſchaften nicht zu erklären vermöge, und daß dieſer Mangel es ſei, welcher die bisherigen Verſuche der Sittenlehre untauglich und unfruchtbar mache. Geredet habe man über die Leidenſchaften viel, aber in ihrem Urſprunge erklärt, in ihrer Natur und Gewalt richtig gewürdigt habe ſie Niemand. Denn auch Descartes in ſeiner Schrift über die Leidenſchaften, ſo ſcharfſinnig ſie ſei, habe, von dem Glauben an die menſchliche Freiheit befangen, den richtigen Geſichtspunkt verfehlt, obwohl er die Abſicht gehabt, ſie gründlich zu erklären. Die Anderen aber pflegen über die Leidenſchaften nur zu moraliſiren und

ſie als Gebrechen zu betrachten, denen man genugthue, wenn man ſie tadle und häufig wiederhole, wie kläglich oder lächerlich, wie verächtlich oder abſcheulich ſie ſeien. Sie meinen eine gute Sittenlehre zu geben, wenn ſie die Leidenſchaften tüchtig durchhecheln und eine geharniſchte Strafpredigt dagegen halten. Aber die Leidenſchaften ſind taub, wenn man ihnen Moral lieſt. Daher iſt jede Sittenlehre vergeblich und fruchtlos, die ſich auf ſolche Weiſe mit den Affecten abfindet. Die Sittenlehre will zeigen, wie man die Leidenſchaften beherſcht. Wenn man aber nicht weiß, welche Gewalt die Leidenſchaften haben: wie will man wiſſen, welche Gewalt ſie bezwingt? Und wenn man nicht weiß, was die Leidenſchaften ſind und woher ſie rühren: wie will man wiſſen, was ſie vermögen?

2. Die Grundirrthümer und der richtige Standpunkt.

Zwei Grundfehler haben die bisherigen Syſteme der Sittenlehre in Verwirrung gebracht. Der erſte Irrthum liegt darin, daß man die menſchliche Natur wie eine Ausnahme von der Natur der Dinge anſieht, „wie einen Staat im Staate", der ſeine beſonderen, von der übrigen Ordnung der Dinge verſchiedenen Geſetze habe; der zweite Irrthum iſt, daß man die Leidenſchaften als Gebrechen der menſchlichen Natur, als Störungen in dieſem Staate betrachtet. So betrachtet, ſind die Leidenſchaften unverſtandene Erſcheinungen einer unverſtandenen Natur. Was kann auf einer ſolchen Grundlage die Sittenlehre noch ausrichten?

Von dieſen beiden Irrthümern iſt der Standpunkt Spinoza's gründlich frei, denn er iſt beiden gerade entgegengeſetzt. Unter dieſem Standpunkt iſt die menſchliche Natur keine Ausnahme und die Leidenſchaften keine Gebrechen; denn es giebt in der nothwen-

digen Ordnung der Dinge weder Ausnahmen noch Fehler. Er begreift die menſchliche Natur als eine nothwendige Folge in dem Cauſalzuſammenhang der Dinge und die Leidenſchaften als eine nothwendige Folge der menſchlichen Natur. „Ich komme wieder auf die Moraliſten zurück," ſagt Spinoza in der Einführung des dritten Theiles der Ethik, „welche die menſchlichen Gemüthsbewegungen und Handlungen lieber verabſcheuen oder belachen als begreifen wollen. Dieſen Leuten wird es ohne Zweifel ſeltſam erſcheinen, daß ich die Fehler und Thorheiten der Menſchen in geometriſcher Weiſe behandeln und die Dinge methodiſch beweiſen will, die ſie als vernunftwidrig, eitel, ungereimt und abſcheulich verſchreien. Indeſſen iſt dieſe Methode die meinige. Es giebt nichts in der Natur, das man einem Fehler derſelben zuſchreiben könnte; denn die Natur iſt ſtets dieſelbe und überall iſt ihre Macht und ihr Wirkungsvermögen daſſelbe eine; das heißt: die Geſetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geſchieht und ſeine Formen wechſelt, ſind überall und immer dieſelben, und ebenſo muß auch die Erkenntniß der Natur aller Dinge, wie immer ſie beſchaffen ſein mögen, eine und dieſelbe Methode befolgen, nämlich die Dinge zu erklären nach den allgemeinen Geſetzen und Regeln der Natur. So folgen die Affecte des Haſſes, Zornes, Neides u. ſ. w. aus derſelben Naturnothwendigkeit und Macht als die anderen einzelnen Erſcheinungen; ſie haben gewiſſe Urſachen, durch die ſie erkannt werden, und gewiſſe Eigenſchaften, die unſerer Erkenntniß ebenſo würdig ſind als die Eigenſchaften irgend einer anderen Sache, deren Betrachtung uns bloß ergötzt. Darum werde ich über die Natur und Gewalt der Leidenſchaften und über die Macht des Geiſtes in Betreff der Leidenſchaften nach derſelben Methode handeln, als vorher über Gott und das Weſen des Geiſtes, und ich werde die menſchlichen Handlungen und Begier-

den ganz ſo betrachten, als wenn die Rede wäre von Linien, Flächen und Körpern.“ Und dieſelbe Erklärung wiederholt Spinoza in der Einleitung ſeines politiſchen Tractats. „Um die Gegenſtände der Politik mit derſelben Geiſtesfreiheit zu unterſuchen, als mathematiſche Dinge, habe ich mich eifrig bemüht, die menſchlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabſcheuen, ſondern zu erkennen; und ebenſo habe ich die menſchlichen Leidenſchaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhm, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menſchlichen Natur, ſondern als Eigenſchaften betrachtet, die zur Natur des Menſchen gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erſcheinungen der Art, die zwar unbequem, doch nothwendig ſind und gewiſſe Urſachen haben, durch die wir ihr Weſen zu erkennen ſuchen; und die wahre Betrachtung dieſer Dinge gewährt dem Geiſt dieſelbe Freude als die Erkenntniß der Erſcheinungen, die unſeren Sinnen angenehm ſind*).“

II.

Die Nothwendigkeit der Leidenſchaften.

1. Der Geiſt als leidende Natur.

Wäre der menſchliche Geiſt ein Weſen für ſich, abgeſondert und unabhängig von den andern Dingen, ſo wären die Leidenſchaften zufällige Störungen, aber nicht nothwendige Folgen. Nun aber iſt unter dem Geſichtspunkte Spinoza's der menſchliche Geiſt in keiner Weiſe unabhängig, er iſt nicht Subſtanz, ſondern

*) Eth. III. De Affectibus. Praef. (Op. II. pg. 131.) = Tract. polit. Cap. I. Introd. § IV. (Op. II. pg. 304. 305.)

Modus, ein Glied im Cauſalnexus der Dinge, „ein Theil der Natur", alſo ausgeſetzt und unterworfen den Einwirkungen anderer Dinge, alſo nothwendig leidend, und die Leidenſchaften ſind daher ſeine nothwendigen Folgen. Weil der Geiſt ein endliches beſtimmtes Weſen iſt, darum iſt er auch beſtimmbar. Sein Weſen begreift die Determination und damit die Negation (das Leiden) in ſich. „Wir ſehen," ſagt Spinoza, „daß die Leidenſchaften nur darum zum Geiſte gehören, weil dieſer die Negation in ſich ſchließt, oder ſofern derſelbe als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für ſich allein ohne die anderen Dinge nicht klar und deutlich begriffen werden kann; und aus demſelben Grunde ließe ſich zeigen, daß die Leidenſchaften überhaupt zur Natur der einzelnen Weſen, wie zu der des Geiſtes, gehören und gar nicht anders aufgefaßt werden können. Doch habe ich hier nur die Abſicht, von dem menſchlichen Geiſte allein zu handeln *)."

2. Entgegenſetzung der Dinge.

Alle einzelnen Dinge ſind leidender Natur, weil ſie den Einwirkungen anderer Dinge ausgeſetzt ſind; ſie ſind vergänglicher Natur, weil ſie leidender Natur ſind. Wie ihre Entſtehung durch äußere Urſachen bedingt iſt, ebenſo ihre Vernichtung. Jedes Ding kann daher zerſtört werden nur von einer äußeren Urſache. Wenn aber zwei Dinge ſich ſo zu einander verhalten, daß eines die Urſache iſt der Vernichtung des anderen, ſo ſagen wir, daß dieſe Dinge einander entgegengeſetzt ſind **). Dieſer Gegenſatz iſt in der Natur der Dinge nothwendig. Gäbe es in den Dingen nicht entgegen-

*) Eth. III. Prop. III. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop IV. V.

geſetzte Naturen, ſo gäbe es keine Urſache der Vernichtung, ſo könnte kein einzelnes Ding vernichtet werden, ſo könnte keines vergehen, ſo wären die Modi unvergänglich, was unmöglich iſt.

3. Streben nach Selbſterhaltung.

Da nun jedes Ding nur von Außen zerſtört werden kann, ſo iſt klar, daß keines durch ſein eigenes Vermögen zerſtört wird, vielmehr, da es der zerſtörenden Urſache entgegengeſetzt iſt, mit aller Kraft ſtrebt, in ſeinem Daſein zu beharren. Kein Ding iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, keines zerſtört ſich ſelbſt. Jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, bejaht ſein Daſein und ſtrebt es zu erhalten. Die Erhaltung iſt der Gegenſatz der Zerſtörung. Iſt nun jedes Ding der Urſache ſeiner Zerſtörung mit ſeinem ganzen Vermögen entgegengeſetzt, ſo iſt ſein ganzes Vermögen das Streben nach Selbſterhaltung. Das Vermögen eines Dinges iſt ſein Weſen. Alſo beſteht das Weſen jedes Dinges in dem Streben nach Selbſterhaltung. Daher die Sätze: „ein jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, ſtrebt in ſeinem Sein zu beharren.“ „Dieſes Streben nach Selbſterhaltung iſt eines mit dem wirklichen Weſen des Dinges ſelbſt*).“ Dieſes Streben nach Selbſterhaltung geht nicht auf eine beſtimmte Zeit; kein Ding ſtrebt, ſein Daſein nur für eine gewiſſe Dauer zn erhalten. Denn die beſtimmte Dauer ſchließt Anfang und Ende des Beſtehens in ſich, alſo auch die Vernichtung. Da nun kein Ding ſich ſelbſt vernichtet, ſo kann ſein Streben nach Selbſterhaltung auch nicht eine beſtimmte Dauer in ſich ſchließen. Es ſchließt alſo eine unbeſtimmte in ſich**).

*) Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus = ipsius rei actualis essentia. Eth. III. Prop. VI. VII. pg. 139.

**) Ebendaſelbſt. Prop. VIII.

4. Das menſchliche Streben. Der Wille.

Was von allen Dingen gilt, gilt auch von der menſchlichen Natur. Alſo muß auch das Vermögen (oder Weſen) der menſchlichen Natur begriffen werden als Streben nach Selbſterhaltung. Dieſes Streben der menſchlichen Natur ſowohl in Rückſicht ihres denkenden als ihres körperlichen Daſeins nennt Spinoza „appetitus“. Was die menſchliche Natur erſtrebt, deſſen iſt ſich der menſchliche Geiſt bewußt. Das bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde (voluntas, cupiditas)“. Was wir wollen oder begehren, iſt demnach nichts Anderes als die Erhaltung und Realität unſeres Daſeins. Was dieſes Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böſe. Alſo ſind die Vorſtellungen des Guten und Böſen bedingt durch die Begierde, nicht umgekehrt. Wir begehren die Dinge nicht, weil ſie gut ſind; ſondern wir nennen ſie gut, weil wir ſie begehren. „Begierde iſt Streben mit dem Bewußtſein deſſelben. Daraus erhellt, daß wir nichts ſuchen, wollen, erſtreben oder wünſchen, weil wir es für gut halten, ſondern im Gegentheil, daß wir es deßhalb für gut halten, weil wir es ſuchen, wollen, erſtreben, wünſchen *).“ Der Habſüchtige hält einen Haufen Geld für das Beſte, der Ehrgeizige begehrt nichts ſo ſehr als den Ruhm, dem Neidiſchen iſt nichts angenehmer als fremdes Unglück **).

Das Vermögen eines Dinges iſt gleich ſeinem Weſen. Alſo iſt das Weſen der menſchlichen Natur gleich jenem Streben, und das Weſen des menſchlichen Geiſtes gleich jenem bewußten Streben d. h. dem Willen oder der Begierde zur Selbſterhaltung. Da

*) Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol. pg. 140. 41. Appetitus = ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXIX. Schol.

nun die Leidenſchaften begriffen werden ſollen als nothwendige Folgen der menſchlichen Natur, ſo müſſen ſie abgeleitet werden aus der Begierde oder dem Willen zur Selbſterhaltung.

III.
Die Ableitung der Leidenſchaften.

1. Grundformen: Begierde, Freude und Trauer.

Nun ſind die Leidenſchaften die Ideen der körperlichen Affectionen; dieſe aber verhalten ſich zu dem Vermögen des Körpers entweder vermehrend oder vermindernd, entweder fördernd oder hemmend. Alſo werden auch die Leidenſchaften das Vermögen der menſchlichen Natur entweder vermehren oder vermindern, entweder fördern oder hemmen. Jede Vermehrung iſt ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit, jede Verminderung ein Uebergang zu geringerer. Je vollkommener aber unſer Daſein iſt, deſto mehr wird das Streben oder die Begierde der Selbſterhaltung bejaht und erweitert. Je größer dagegen die Verminderung unſeres Daſeins iſt, um ſo mehr wird die Begierde der Selbſterhaltung verneint und eingeſchränkt. So wird die Begierde des menſchlichen Geiſtes entweder befriedigt oder gehemmt. Das Bewußtſein befriedigter Begierde iſt Freude oder Luſt, das Bewußtſein der gehemmten iſt Traurigkeit oder Schmerz. „Unter der Freude," ſagt Spinoza, „verſtehe ich die Leidenſchaft, durch welche der Geiſt zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter der Traurigkeit dagegen die Leidenſchaft, durch welche er zu geringerer Vollkommenheit übergeht *)."

*) Eth. III. Prop. XI. Schol. Laetitia = passio, qua mens ad majorem perfectionem transit. Tristitia = passio, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

Demnach bestimmt sich die Aufgabe dahin: die Leidenschaften in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit sollen abgeleitet werden aus diesen drei Grundformen: Begierde, Freude (Lust), Trauer (Schmerz). Die verschiedenen Formen der Leidenschaften sind Variationen dieses Themas. Sie sind nothwendige Folgen der begehrenden Menschennatur, welche die Freude ebenso nothwendig will als sie den entgegengesetzten Affect flieht.

2. Liebe und Haß.

Es liegt demnach in der Natur des menschlichen Geistes, daß er die freudigen Affecte zu erhalten und die traurigen loszuwerden sucht. Nun sind die Affectionen Wirkungen gewisser Ursachen. Was uns Freude verursacht, das beglückt uns und vermehrt unser Dasein, das müssen wir nothwendig bejahen und zu erhalten suchen. So will es die Begierde der Selbsterhaltung. Was uns dagegen Schmerz verursacht und uns traurig macht, das vermindert unser Dasein, das ist unserem Dasein entgegengesetzt, dem also müssen wir auch uns nothwendig entgegensetzen, das müssen wir zu verneinen und fortzuschaffen suchen. Also folgt aus dem Willen zur Selbsterhaltung, daß wir die Ursache unserer freudigen Affecte lieben und die Ursache der traurigen hassen. Die Liebe ist demnach nichts anderes als Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, der Haß nichts anderes als Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache*).

3. Sympathie und Antipathie. Sehnsucht. (Aberglaube.)

Was wir Freudiges oder Schmerzliches erleben, das erleben

*) Eth. III. Prop. XII. XIII. Schol. Amor = laetitia, concomitante idea causae externae. Odium = tristitia, concomitante idea causae externae.

wir im Zuſammenhange mit anderen Dingen, die nicht die wirklichen Urſachen unſerer freudigen oder traurigen Affecte, ſondern nur zufällig mit dieſen Urſachen verbunden ſind. Unwillkürlich aber verbreitet ſich unſere freudig oder ſchmerzlich geſtimmte Vorſtellungsweiſe auch über die zufälligen Umſtände, mit denen die Dinge verknüpft ſind, die uns beglücken oder traurig machen. So werden eine Menge Dinge unwillkürlich Objecte einer freudigen oder traurigen Betrachtung, die keineswegs die Urſachen derſelben ſind. Nun lieben wir die Objecte der freudigen und haſſen die der traurigen Betrachtung. Daher kommt es, was wir ſo oft erfahren, daß wir unwillkürlich Liebe oder Widerwillen gegen Dinge empfinden, die unſere guten oder ſchlimmen Erlebniſſe nur zufällig begleitet haben. Wir möchten mit der Urſache unſeres Glücks und unſerer Freude auch die Umſtände derſelben erhalten, wir begehren deren Daſein und vermiſſen ſie ſehnſüchtig, wenn ſie fehlen. Wir wollen die Urſache unſerer Freude erhalten, denn ſie iſt die Urſache unſerer eigenen größeren Vollkommenheit; darum ſtellen wir gern vor was wir lieben, erquicken uns an ſeiner Gegenwart, leben in ſeiner Erinnerung. Das geliebte Weſen ſei ein Freund. Zufällig begegnet uns ein Anderer, der dem Freunde auffallend ähnlich ſieht. Unwillkürlich verbinden wir ſeine Vorſtellung mit der des Freundes; ſo wird dieſer Andere unwillkürlich ein Object unſerer freudigen Betrachtung und dadurch ein Object, das wir mitlieben. So entſteht, was Spinoza Sympathie und Antipathie nennt: zufällige Liebe und zufälliger Haß. So werden gewiſſe Dinge Objecte unſerer Sympathie und Antipathie; die einen gelten uns als gut, die anderen als ſchlimm. Wir hoffen ohne irgend einen Grund, daß uns jene Gutes bringen, und fürchten ebenſo grundlos das Gegentheil von den anderen. So entſteht aus Sympathie und Anti-

pathie der Glaube an gute und üble Vorzeichen, und hier ſehen wir den natürlichen Urſprung des menſchlichen Aberglaubens. Der Aberglauben ſagt: dieſe Dinge ſind ſchlimm und verkünden Unheil, darum erfüllen ſie uns mit Furcht. In Wahrheit verhält ſich die Sache umgekehrt. Weil wir die wirkliche Urſache unſeres Unglücks haſſen, darum faſſen wir einen Widerwillen auch gegen die Umſtände dieſer Urſache; darum werden gleichgültige Dinge Objecte unſerer Antipathie, darum werden wir abergläubiſch, und die Dinge als Objecte des Aberglaubens werden bedeutungsvolle Vorzeichen. Sehr gut ſagt Spinoza: „ein jedes Ding kann zufälligerweiſe (per accidens) Urſache der Hoffnung oder Furcht ſein*)."

4. Hoffnung und Furcht.

Wenn die Urſache unſerer Freude oder Trauer, alſo das Object unſerer Liebe oder unſeres Haſſes, noch nicht wirklich vorhanden iſt, aber bevorſteht, ſo werden auch die Affecte der Freude und Traurigkeit als bevorſtehend empfunden. Dieſe Gemüthsbewegung iſt die Erwartung. Freudiges erwarten heißt hoffen; Trauriges erwarten heißt fürchten. Iſt eingetroffen, was wir gehofft haben, ſo verwandelt ſich die Hoffnung in Sicherheit. Iſt das Gefürchtete eingetroffen, ſo wird aus der Furcht Verzweiflung. Sicherheit (securitas) iſt die Hoffnung, die nichts mehr zu fürchten hat. Verzweiflung iſt die Furcht, die nichts mehr zu hoffen hat. So lange wir hoffen und fürchten, iſt der Aus-

*) Eth. III. Prop. XV. Coroll. Prop. XVI. Vgl. über Sympathie und Antipathie Prop. XV. Schol., über die Sehnſucht Prop. XXXVI. Dem. Cor. Schol., über den Aberglauben Prop. L. Schol.

gang der Sache noch ungewiß. Daher hat jede Hoffnung zu fürchten und jede Furcht zu hoffen. Daher ſind Hoffnung und Furcht ſchwankende und darum unbeſtändige Affecte: jene iſt ſchwankende Freude, inconstans laetitia; dieſe iſt ſchwankende Traurigkeit, inconstans tristitia. Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, ſo entſtehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöſt, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: dieſen Affect nennt Spinoza „gaudium“. Hier wird plötzlich unſere Hoffnung niedergeſchlagen, unſer Bewußtſein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die ſchmerzlichſte Weiſe: dieſen Affect der plötzlich fehlgeſchlagenen, bitter getäuſchten Hoffnung nennt Spinoza „conscientiae morsus“; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weiſe bezeichnen, wie wir dieſen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu ſparen, ſeinen Ausdruck mit „Gewiſſensbiß“ zu überſetzen. Gedankenloſer kann man nicht überſetzen.

Unter Gewiſſensbiß verſtehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen ſind. Unter „conscientiae morsus“ verſteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelſchlag hinblickt, der ſeine Saat zerſtört hat. Wie hätte er ſonſt definiren können: „ich verſtehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorſtellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen iſt?“ Wie hätte er ſonſt dieſen

Affect entgegenſetzen können der Freude („gaudium"), da doch den Gewiſſensbiſſen die Zufriedenheit mit ſich entgegengeſetzt iſt, die niemand „gaudium" nennt? Der Begriff der Gewiſſensbiſſe ſchließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in ſich, er fordert aber nothwendig den des ſelbſtverſchuldeten Ausgangs, und von der Selbſtverſchuldung iſt in dieſem Falle nirgends die Rede *).

5. Liebe und Haß in ihren nothwendigen Folgen.

Wir begehren unſere Selbſterhaltung. Wir empfinden freudig, was unſer Daſein vermehrt und ſteigert. Wir lieben, was uns dieſe Freude verurſacht. Alſo müſſen wir nothwendig bejahen, was den Gegenſtand unſerer Liebe erhält, und verneinen, was ihn zerſtört. Wir müſſen in dieſer Rückſicht alles Erhaltende freudig und alles Zerſtörende traurig empfinden. Jemehr die Urſache unſerer Freude d. h. der Gegenſtand unſerer Liebe in ſeinem Daſein geſteigert wird und an Vollkommenheit zunimmt, deſto vollkommner, alſo freudiger fühlen wir das eigene Daſein. Nun wird der Uebergang zu größerer Vollkommenheit als Freude empfunden. Je freudiger alſo der Gegenſtand unſerer Liebe bewegt iſt, um ſo freudiger ſind wir ſelbſt bewegt. Sein Glück iſt das unſrige. Wir fühlen in dem, was wir lieben, unſer eigenes Daſein erhalten und vermehrt. Nun iſt die Urſache unſerer Freude nothwendig Gegenſtand unſerer Liebe. Iſt alſo die Freude des Geliebten unſere eigene Freude, die um ſo größer iſt, je glücklicher ſich der Geliebte fühlt; ſo folgt, daß die Urſache dieſes Glückes ein Gegenſtand

*) Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I. II. pg. 147. 48. Affect. Def. XVII. pg. 188.

unſerer Liebe ſein muß. Wir werden daher lieben, was den Geliebten erfreut, und haſſen, was ihn traurig macht. Da nun die Urſache ſeiner Freude nothwendig auch Gegenſtand ſeiner Liebe iſt, ſo werden wir lieben, was er liebt, und haſſen, was er haßt. Dieſe Gemüthsbewegungen folgen ebenſo nothwendig aus der Natur der Liebe, als dieſe aus der Freude und dieſe aus der Begierde folgt, das eigene Daſein zu erhalten und zu vermehren*).

Mit derſelben Nothwendigkeit folgen die entgegengeſetzten Gemüthsbewegungen aus der Natur des Haſſes. Was den Gegenſtand unſeres Haſſes zerſtört, iſt uns erfreulich; dagegen peinlich Alles, was ihn erhält. Was ihn drückt, ſteigert unſer Selbſtgefühl und erregt unſere Freude; was ihn ſteigert und freudig erregt, empfinden wir drückend und ſchmerzlich. Die Urſache ſeiner Freude iſt zugleich Urſache unſerer Trauer, die Urſache ſeiner Trauer iſt zugleich Urſache unſerer Freude. Alſo müſſen wir haſſen, was er liebt, und lieben, was er haßt**).

6. Nationalhaß.

Nun lieben wir unter den Weſen unſeresgleichen insbeſondere diejenigen, mit denen wir verbunden ſind, und in Gemeinſchaft mit denen wir unſer Daſein erhalten und geſtärkt fühlen. So liebt jeder die Genoſſen ſeiner Familie, ſeines Standes, ſeines Volks, ſeiner Religion. Wir müſſen aber haſſen, was den Gegenſtand unſerer Liebe haßt oder was er haßt. Daraus erklärt ſich der gemeinſchaftliche Haß, an dem wir theilnehmen als Glied dieſer Familie, dieſes Standes, dieſes Volks, dieſer Kirche. Hier iſt der

*) Eth. III. Prop. XIX. XXI. XXII. XXV.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XX. XXIII. XXIV. XXVI.

Grund, aus dem ſo gewaltige und in der menſchlichen Geſellſchaft ſo folgenreiche Leidenſchaften hervorgehen, wie Feindſchaft der Stände, wie Glaubens- und Nationalhaß u. ſ. w.*).

7. Zorn und Vergeltung.

Der Haß begehrt die Vernichtung ſeines Gegenſtandes; er will ihm ſchaden; darum erzeugt er nothwendig die Begierde, dem Gehaßten ſo viel Uebles zuzufügen, als er nur immer vermag. Dieſe Begierde nennt Spinoza Zorn. Wir haſſen den anderen, weil er uns beſchädigt hat. Wir wollen ihn wieder beſchädigen. Er ſoll durch uns empfinden, was wir durch ihn empfunden haben. Er ſoll nicht bloß leiden, ſondern ebenſo ſehr als wir. Daher wollen wir dem Anderen genau daſſelbe Uebel anthun, als er uns angethan hat. Der Haß fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn. Er will das Uebel nicht bloß erwiedern, ſondern vergelten. Dieſe Begierde iſt die Rachſucht**).

8. Neid und Schadenfreude.

Nehmen wir nun, daß die Menſchen von Natur einander feindlich ſind, daß jeder durch das Daſein des Anderen ſein eignes gemindert und bedroht fühlt, ſo folgt, daß die Menſchen von Natur geneigt ſind, ſich gegenſeitig zu haſſen und darum jedes fremde Glück ſchmerzlich und jedes fremde Unglück freudig zu empfinden. Jene Gemüthsbewegung iſt der Neid, dieſe die Schadenfreude***).

*) Eth. III. Prop. XLV. Dem. Prop. XLVI.
**) Eth. III. Prop. XL. Coroll. II. Schol.
***) Ebendaſelbſt. Prop. XXIV. Schol.

Am meiſten werden wir beneiden, was wir ſelbſt am ſchmerzlichſten entbehren oder deſſen Mangel uns der empfindlichſte iſt von allen Mängeln, die wir haben. Nichts erfüllt uns mit größerer Freude als das Bewußtſein unſerer Kraft, unſeres Vermögens, unſerer Leiſtungen. In dieſer Vorſtellung verweilen wir gern. Jeder betrachtet ſich am liebſten in ſeiner Kraft; ſo wünſcht er ſich am liebſten von Anderen betrachtet. Daher kommt es, daß die Leute von nichts lieber als von ihren Thaten erzählen und das Gefühl ihrer überlegenen Stärke am behaglichſten genießen, wenn ſie ihre Thatkraft gegen die Schwächen Anderer abſtechen laſſen.

Daher iſt nichts drückender als das Bewußtſein der eigenen Schwäche und Untüchtigkeit, nichts niederſchlagender als die Empfindung dieſes Mangels, nichts alſo beneidenswerther als das Gegentheil dieſes Mangels bei Anderen, d. h. als fremde Tugend im Sinne der Tüchtigkeit.

Daher beneiden wir ſolche Weſen am meiſten, mit denen wir in Rückſicht der Kraft und Fähigkeit wetteifern, d. h. Weſen unſeresgleichen. Die Menſchen beneiden ſich gegenſeitig, und was jeder dem Anderen am meiſten beneidet, ſind die Geiſteskräfte und Talente, die ihm fehlen. Solche Weſen dagegen, mit denen wir nach der Beſchaffenheit unſerer Natur nicht wetteifern, alſo auch nicht uns vergleichen können, beneiden wir nie. Kein Menſch beneidet die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke *).

9. Mitleid und Wohlwollen.

Nehmen wir aber Weſen unſeresgleichen, die wir weder haſſen

*) Eth. III. Prop. LV. Coroll. Schol.

noch lieben, alſo andere Menſchen, denen gegenüber wir in voller Gemüthsruhe ſind, ſo werden wir ihre Gemüthsbewegungen vorſtellen, wie ſie ſind; dieſe unſere Vorſtellungen müſſen uns afficiren, wir werden alſo von dieſen Vorſtellungen ergriffen werden und eben dadurch ähnliche Affectionen haben. So werden wir das Leiden und Begehren anderer Menſchen unwillkürlich mitempfinden. Dieſe Mitempfindung fremden Leidens iſt das Mitleid und die Mitempfindung fremden Begehrens eine Art Mitbegehren oder Mitſtreben, welches Spinoza „aemulatio“ nennt *).

Das Unglück des Geliebten empfinden wir als unſer eigenes; das Unglück des Gehaßten empfinden wir freudig; das Unglück der Menſchen, die wir weder haſſen noch lieben, empfinden wir mitleidig. Mitleid und Haß können ſich daher in Rückſicht auf daſſelbe Object nicht zuſammen vertragen. Was wir haſſen, können wir nicht bemitleiden. Was wir bemitleiden, können wir nicht haſſen **).

Was in dem Anderen das Leiden erregt, erregt in uns das Mitleid. Alſo iſt die Urſache des fremden Leidens zugleich die Urſache unſeres Mitleids. Nun gehört das Mitleid zu den traurigen Affecten, die wir los zu werden, deren Urſachen wir alſo zu entfernen ſuchen. Alſo werden wir ſuchen, den Anderen von der Urſache ſeines Leidens zu befreien. So entſteht aus dem Mitleid die natürliche Begierde, dem Anderen zu helfen, d. h. das Wohlwollen (benevolentia) ***).

---

*) Eth. III. Prop. XXVII. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXVII. Coroll. II.

***) Ebendaſelbſt. Coroll. III. Schol.

10. Neid und Mitleid.

Das Wohlwollen verhält ſich zur Schadenfreude ähnlich als das Mitleid zum Neide. Wir beneiden das Glück des Gehaßten und freuen uns über ſein Unglück. Wir bemitleiden das Unglück derer, die wir nicht haſſen. Sobald daher in Rückſicht auf daſſelbe Object dem Mitleide der Haß begegnet, ſo löſcht er es aus und verwandelt das Mitleid in Schadenfreude. Dieſer Haß aber liegt der menſchlichen Natur ſehr nahe und in der Richtung ihrer Begierde. Es liegt nämlich in unſerer Natur, daß wir begehren, was Andere unſeresgleichen begehren. Wenn nun der Andere erreicht, wonach wir ſtreben und was wir jetzt nicht mehr erreichen können, ſo fühlen wir unſere Begierde gehemmt, unſer Daſein gemindert, und gerathen daher nothwendig in eine traurige und gedrückte Stimmung. Was iſt die Urſache dieſes traurigen Affects? Daß der Andere beſitzt, was wir begehren und nicht haben; daß er alſo glücklicher iſt als wir. So wird er der Gegenſtand unſeres Haſſes und Neides. Wir beneiden dieſen glücklicheren Mann, nicht weil wir ihn haſſen; ſondern wir haſſen und beneiden ihn, weil er glücklicher iſt als wir. Sein Glück iſt die Urſache unſeres Haſſes, aus dem nothwendig der Neid folgt. Wäre er unglücklicher als wir, ſo würden wir denſelben Mann bemitleiden. Alſo Neid und Mitleid, ſo entgegengeſetzt ſie einander ſcheinen, vertragen ſich in der menſchlichen Natur vollkommen zuſammen, auch in Rückſicht auf daſſelbe Object; ja ſie bedingen ſich gegenſeitig. Man bemitleidet die Unglücklichen und beneidet die Glücklichen. Genauer geſagt: man bemitleidet die, denen es ſchlechter geht als uns, und beneidet die Anderen, denen es beſſer als uns geht. Beide Empfindungen haben dieſelbe Quelle, nämlich den Wetteifer der menſchlichen Begierden, der nothwendig daraus folgt, daß jeder

ſein Daſein ſo viel als möglich zu erhalten und zu mehren ſucht. Und lehrt nicht die tägliche Erfahrung, daß es ſich mit dem Neide und Mitleide der Menſchen in der That ſo und nicht anders verhält*)?

11. Die übertriebene Schätzung. Der Hochmuth.

Die Begierde, das eigene Daſein zu erhalten und ſo vollkommen als möglich zu machen, fordert, daß wir lieben, was uns erfreut, daß wir Alles thun, um den Gegenſtand zu erhalten und zu ſteigern, den wir lieben. Je vollkommener dieſer Gegenſtand iſt, um ſo größer iſt unſere Freude, um ſo vollkommener ſind und fühlen wir uns ſelbſt. So folgt aus der Liebe das natürliche Streben, den Gegenſtand derſelben ſo vollkommen als möglich vorzuſtellen, denn dieſe Vorſtellung erquickt uns, ſie ſteigert unſer Selbſtgefühl und liegt alſo in der Richtung unſerer urſprünglichen Begierde. Daher wird die Liebe ihr Object ebenſo leicht überſchätzen, als der Haß aus dem entgegengeſetzten Grunde das ſeinige unterſchätzen wird. Die Liebe übertreibt den Werth ihres Gegenſtandes und der Haß den Unwerth des ſeinigen. Jene kann von ihrem Gegenſtande nicht hoch genug, dieſe nicht gering genug denken. So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (existimatio), der Haß die Geringſchätzung (despectus). Aber Liebe und Haß ſind indirecte Selbſtliebe. Denn wir lieben, was uns erfreut, und haſſen, was unſer Daſein vermindert. Indem wir das Object unſerer Liebe vergrößern, erhöhen wir unſer freudiges Selbſtgefühl, vermehren wir unſer Daſein. Wenn aus der Liebe die Ueberſchätzung folgt, ſo wird aus der Selbſtliebe folgen,

*) Eth. III. Prop. XXXII. Schol.

daß wir den eigenen Werth zu hoch anſchlagen, daß wir am erſten uns ſelbſt überſchätzen. Dieſe Selbſtüberſchätzung iſt der Hochmuth (superbia) *).

12. Humanität und Ehrliebe. Ruhm und Hochmuth.

Je größer unſere Liebe iſt, um ſo mehr werden wir beſtrebt ſein, deren Gegenſtand aus allen Kräften zu erhalten und zu erfreuen. Nun aber wollen wir vor Allem unſer eigenes Daſein erhalten und vermehrt ſehen. Wir wollen daher ſo viel Freude als möglich erleben, alſo von den Anderen ſo viel als möglich erfreut werden. Dieſe Anderen werden uns erfreuen, wenn ſie uns lieben; ſie werden um ſo mehr beſtrebt ſein, uns Freude zu machen, je größer ihre Liebe zu uns iſt. Darum wollen wir ſoviel als möglich von Allen geliebt werden. Sie werden uns lieben, wenn wir die Urſache ihrer Freude ſind, d. h. wenn wir ihnen gefallen. Daher das Streben, den Menſchen zu gefallen und ihnen nach Wunſch zu leben. Dieſes leutſelige Streben nennt Spinoza Humanität. Je mehr wir den Leuten gefallen, um ſo mehr werden ſie uns lieben, um ſo mehr werden ſie uns loben, um ſo höher werden ſie uns ſchätzen und überſchätzen. Wir wollen geſchätzt werden ſo hoch als möglich. Die Schätzung der Anderen iſt unſere Ehre. Wir fühlen unſer Daſein in demſelben Grade erhöht, als wir geehrt werden. So folgt aus der Selbſtliebe die Ehrliebe oder die Sucht nach Ehre (ambitio) **).

Die allgemeine Hochſchätzung wird als Ruhm, die allgemeine Geringſchätzung als Schmach empfunden. Wer ſich geehrt ſieht,

*) Eth. III. Prop. XXVI. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXIX. Schol.

erlebt Freude an ſich, er iſt mit ſich zufrieden und ruht in einem geſicherten und gehobenen Selbſtgefühl. Vortrefflich nennt Spinoza dieſen Empfindungszuſtand „acquiescentia in se ipso“. Das Gegentheil iſt die Reue, das gedrückte Selbſtgefühl als Folge der allgemeinen, verſchuldeten Geringſchätzung. Der Ruhm ſteigert das Selbſtgefühl und erhöht die Selbſtliebe, die den Hochmuth erzeugt, der nothwendig mißfällt. Daher kommt es, daß berühmte Leute ſo leicht hochmüthig werden und ſich einbilden, aller Welt zu gefallen, während ſie Allen läſtig ſind*). Man könnte im Geiſte Spinoza's noch eine andere Folgerung hinzufügen. Wenn die Sucht zu gefallen größer iſt als der Stolz, ſo werden berühmte Leute beſcheiden ſein oder thun, um nicht zu mißfallen. Es giebt auch davon Beiſpiele.

13. Verſtärkung der Liebe. Gemüthsſchwankung.

Je größer unſere Liebe iſt, um ſo mehr werden wir beſtrebt ſein, den Gegenſtand derſelben zu vergrößern. Der Gegenſtand wächſt mit der Liebe und dieſe mit ihm. Je mächtiger und werthvoller uns das Object unſerer Liebe erſcheint, um ſo mächtiger und ſtärker iſt unſere Liebe. Nun erſcheint ein Object um ſo werthvoller, je höher es geſchätzt, je mehr es geliebt wird. Wenn daher der Gegenſtand unſerer Liebe zugleich von Anderen geliebt wird, ſo wird der Werth deſſelben vergrößert und eben dadurch unſere Liebe verſtärkt. Wir lieben jetzt den Gegenſtand doppelt: einmal als Urſache unſerer Freude, dann als Object fremder Begierde; das erſte Motiv iſt die eigene freudige Empfindung, das zweite die Aemulation **).

*) Eth. III. Prop. XXX. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXI.

Wir wollen unſer Daſein vermehren, unſere Freude ſteigern, unſere Liebe verſtärken. Sie wird verſtärkt, wenn Andere daſſelbe Object lieben. Daher wollen wir, daß der Gegenſtand unſerer Liebe auch Anderen gefalle, auch von Anderen geliebt werde, wo möglich von aller Welt *).

Unſere Liebe wird in demſelben Grade vermehrt, als wir ihren Gegenſtand von Anderen geliebt ſehen. Und ſie wird in demſelben Grade vermindert, als Andere den Gegenſtand unſerer Liebe geringſchätzen. Unſere Liebe geräth dann in eine Art Widerſtreit mit ſich ſelbſt, ſie fängt an zu zweifeln und zu ſchwanken, und wir erleiden jene Gemüthsbewegung, die Spinoza ſehr gut als „fluctuatio animi“ bezeichnet **). Es iſt die Stimmung, die Shakespeare ſeinen Brutus mit den Worten ausdrücken läßt: „die Verfaſſung des Menſchen, wie ein kleines Königreich, erleidet dann den Zuſtand der Empörung.“

Es gehört eine große Feſtigkeit und eine Herrſchaft über die natürlichen Gemüthsbewegungen dazu, um zu lieben, was Anderen werthlos erſcheint. Will man dem Anderen ſeine Liebe verleiden, ſo iſt das gewöhnliche Mittel, daß man den Gegenſtand derſelben herabſetzt. Will man ſeine Liebe anfeuern, ſo braucht man den Gegenſtand derſelben nur zu erheben.

Wenn aber Alle daſſelbe lieben und begehren, ſo entſteht daraus nothwendig ein Wettſtreit der Begierden, der die Menſchen entzweit. Weil Alle daſſelbe lieben, ſo müſſen ſie ſich gegenſeitig haſſen. Und ſo kommt hier zum Vorſchein, daß die Wurzel der begehrenden Liebe die Selbſtliebe iſt ***).

*) Eth. III. Prop. XXXI. Coroll.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXI. Dem.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XXXI. Cor. Schol.

14. Liebe und Gegenliebe. Die Eiferſucht.

Das Object unſerer Liebe ſei ein Weſen unſeresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünſchen, daß es ſo vollkommen ſei als möglich. Wir werden daher Alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir wollen die Urſache ſeiner Freude ſein, alſo der Gegenſtand ſeiner Liebe, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach Gegenliebe. Je größer dieſe Gegenliebe iſt, um ſo werthvoller erſcheinen wir dem Geliebten, um ſo werthvoller und vollkommener erſcheinen wir uns ſelbſt, um ſo höher ſteigt unſer Selbſtgefühl. Nichts hebt unſer Selbſtgefühl ſo mächtig als das Bewußtſein, geliebt und wiedergeliebt zu werden. Nichts iſt für unſer Selbſtgefühl niederſchlagender als Liebe ohne Gegenliebe d. i. unglückliche Liebe. Darum ſtrebt die Liebe nicht bloß nach Gegenliebe, ſondern nach der vollkommenſten Gegenliebe. Jeder Abbruch und jeder Verluſt, den wir in dieſem Punkte erleiden, wird als Selbſtverluſt empfunden, d. h. auf die ſchmerzlichſte Weiſe. Die vollkommenſte Gegenliebe iſt die ausſchließliche. Wir wollen ſie ganz beſitzen, ſie iſt unſer größtes Glück, das wir mit Keinem theilen wollen und keinem Anderen gönnen. Wird nun von dem Geliebten ein Anderer mehr geliebt als wir, ſo fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Urſache unſeres Unglücks iſt ein Gegenſtand unſeres Haſſes. Alſo werden wir den Geliebten haſſen, weil er uns ſeine Gegenliebe entzieht, und den Anderen beneiden, weil er dieſe Gegenliebe beſitzt. So entſteht eine Liebe, die zugleich haßt und beneidet. Dieſe Liebe voller Haß und Neid iſt die Eiferſucht*).

*) Eth. III. Prop. XXXIII — XXXV. Schol. Zelotypia = odium erga rem amatam invidiae junctum.

15. Eiferſucht und Geſchlechtsliebe.

Man ſieht leicht, welche Bedingungen dieſe Leidenſchaft aufs höchſte ſteigern werden. Es ſei Jemand, den wir haſſen, weil er uns irgend ein Uebel zugefügt hat, gleichviel welches. Jetzt kommt der Gehaßte in den Beſitz eines Glücks, welches wir begehren; wir werden ihn alſo beneiden. Neid iſt auch Haß. Alſo wird ſich der frühere Haß verſtärken. Je mehr wir den Anderen gehaßt haben, um ſo mehr werden wir ihn beneiden. Und je mehr wir ihn beneiden, um ſo heftiger werden wir ihn fortan haſſen. Dieſer Neid aber iſt um ſo größer, je beneidenswürdiger, je begehrenswerther ſein Glück erſcheint. Nun ſei dieſes Glück das größte, das wir begehren: die Liebe des Geliebten. Und zwar haben wir dieſes Glück nicht bloß erſtrebt, ſondern es iſt uns zu Theil geworden, wir haben es beſeſſen und jetzt an einen Anderen verloren, den wir ſchon vorher haßten. Unter dieſen Bedingungen wird der Haß, mit ihm der Neid, mit dieſem die Eiferſucht ins Unermeßliche ſteigen und, wenn kein Gegenmotiv ſie zu Boden ſchlägt, unſere ganze Seele verdunkeln. Nichts iſt für die Eiferſucht quälender als die Vorſtellung, daß der Geliebte mit dem Gehaßten in Liebe vereinigt iſt, daß der Gehaßte auf dem Gipfel des Glücks und daß der, den wir lieben, die Urſache dieſes Glücks iſt. Je inniger dieſe Vereinigung iſt, um ſo peinlicher iſt uns ihre Vorſtellung, um ſo qualvoller die Eiferſucht. Wenn das geliebte Weſen ſich dem Andern, den wir haſſen, völlig hingiebt, ſo iſt die Vereinigung die innigſte. Eine ſolche völlige Hingebung iſt nur möglich in der Geſchlechtsliebe. Daher iſt dieſe die beſondere Nahrung der Eiferſucht. Und am furchtbarſten wird die Eiferſucht empfunden, wenn ein Mann die Frau, die er

mit der größten Leidenſchaft liebt, ſich einem Andern hingeben ſieht, den er aufs Aeußerſte haßt*).

16. Der Haß als Vernichtung der Liebe.

Wenn wir ein Weſen, das wir lieben, zu haſſen genöthigt werden, ſo wird dieſer Haß doppelt ſchwer empfunden. Einmal laſtet auf uns das Gefühl der verminderten oder vernichteten Liebe, und dieſes Gefühl, nicht mehr lieben zu können, was wir bisher geliebt haben, iſt ſchon für ſich ein großes Unglück, ein tief eindringender Schmerz. Dazu kommt das Uebel ſelbſt, das wir erfahren haben, und das unmittelbar den Haß verurſachte. So iſt der Haß, den uns ein geliebtes Weſen erregt, allemal doppelt motivirt, während die Liebe einfach motivirt war. Wenn daher der Haß an die Stelle der Liebe tritt, ſo iſt er nothwendig größer, als vorher die Liebe war, d. h. wir haſſen den Gegenſtand mehr, als wenn wir ihn nie geliebt hätten**).

17. Haß und Gegenhaß.

Die Liebe wird durch die Gegenliebe geſteigert; eben ſo der Haß durch den Gegenhaß. Der Haß nährt den Haß. Wenn ich ein Weſen haſſe, das mir Uebles zugefügt hat, ſo lebe ich ſchon unter dem Druck einer traurigen Empfindung. Denn es iſt peinlich zu haſſen. Nun ſtrebt der Haß ſeinen Gegenſtand zu beſchädigen und zu vernichten. Ich werde alſo den Gehaßten zu verletzen ſuchen, dadurch werde ich die Urſache ſeines Leidens, alſo

*) Eth. III. Prop. XXXV. Schol.
**) Ebendaſelbſt. Prop. XLIII.

ein Gegenſtand ſeines Haſſes, d. h. ich werde wieder gehaßt. Wie die Vorſtellung, geliebt zu werden, wohlthut, ſo thut es weh, gehaßt zu werden. Zu dem peinlichen Gefühl des Haſſes kommt das peinliche gehaßt zu werden. Der Andere hat mir ein Uebel zugefügt, deßhalb muß ich ihn haſſen. Das iſt das Erſte. Jetzt haßt er mich wieder und fügt mir dadurch ein neues Uebel zu, er wird von neuem Urſache meiner Furcht und meines Leidens, alſo von neuem Gegenſtand meines Haſſes. Ich werde ihn alſo nothwendig noch mehr als vorher haſſen. Und ſo ſteigert ſich der Haß, indem er vom Haſſe genährt wird, ins Unermeßliche*).

Da nun die Menſchen bei der Selbſtſucht und dem Wetteifer ihrer Begierden von Natur weit mehr zum Haſſe als zur Liebe geneigt ſind und der einmal begonnene Haß unaufhörlich wächſt, ſo muß man fragen, warum ſich die Menſchen gegenſeitig nicht fortwährend die größten Uebel zufügen? Die Urſache, die es verhindert, iſt klar und folgt aus derſelben Quelle. Jedes zugefügte Uebel vermehrt den Haß und erzeugt eine Vergeltung. Wir werden dieſelben Uebel, die wir dem Andern zufügen, zu fürchten und zu erleiden haben. Und da die Furcht auch ein Uebel iſt, ſo ſind die Uebel, welche aus dem Gegenhaß folgen, allemal größer als das Uebel, welches der Haß zufügt. Nun liegt es in der menſchlichen Natur, die ihre Selbſterhaltung begehrt, daß ſie lieber ein kleineres Uebel nicht zufügt, um ein größeres nicht zu erleiden. Dieſe natürliche Scheu (timor) dämmt den gegenſeitigen Haß und macht ihn weniger verderblich**).

---

*) Eth. III. Prop. XLIII.

**) Ebendaſelbſt. Prop XXXIX. Dem. Schol.

18. Die Liebe als Vernichtung des Haſſes.

Liebe und Haß verhalten ſich als entgegengeſetzte Größen. Wie die Liebe durch den Haß, wenn ſich beide in der Richtung auf daſſelbe Object begegnen, vermindert und aufgehoben wird; wie Liebe durch Gegenliebe, Haß durch Gegenhaß ſich ſteigert und mehrt: ſo wird der Haß durch die Liebe aufgehoben und vertilgt, wenn beide in derſelben Richtung zuſammentreffen. Ein Weſen, das wir haſſen, erweiſt uns Gutes; es wird alſo Urſache unſerer Freude, alſo Gegenſtand unſerer Liebe. So werden wir dadurch zugleich um eine traurige Empfindung ärmer und um eine glückliche reicher. Wir werden von dem peinlichen Drucke des Haſſes befreit und zugleich durch die wohlthuende Empfindung der Liebe erquickt. So wird das gehaßte Weſen, von dem wir Gutes erfahren, die Urſache ſowohl unſerer Befreiung vom Haſſe als unſerer poſitiven Freude; es wird die Urſache eines doppelten Wohlgefühls, alſo nothwendig auch Gegenſtand unſerer doppelten Liebe. Wir werden daher dieſes Object jetzt ſtärker lieben, als wir es vorher gehaßt haben, d. h. wir werden es mehr lieben als wenn wir es niemals gehaßt hätten*). „Jetzt mehr mein Freund, als du je Feind geweſen," läßt Shakeſpeare den Aufidius zu Coriolan, ſeinem Todfeinde, ſagen, als dieſer dem Feldherrn der Volsker ſeine Freundſchaft anträgt.

Wenn aber die Liebe, die aus dem Haſſe entſteht, den Haß übertrifft, ſo könnte es ſcheinen, als ob der größte Haß der beſte Weg zur Liebe wäre; es könnte ſcheinen, daß die Liebe nothwendig am größten ſei, wenn ſie aus dem größten Haß hervorgehe. Man müßte alſo folgerichtigerweiſe den Haß begehren um der Liebe willen. Aber man müßte auch eben ſo folgerichtig den Haß fort-

*) Eth. III. Prop. XLIII. XLIV. Dem.

während ſteigern, um die Liebe zu vergrößern. Dann aber würde man vor Haß nicht zur Liebe kommen; daher wird niemand den Weg zur Liebe durch den Haß nehmen wollen, ebenſowenig als man die Krankheit wünſcht um der Geſundheit willen oder den Schaden um des Schadenerſatzes willen *).

19. Bewunderung und Verachtung.

Wir verknüpfen in unſerer Einbildung nothwendig die ähnlichen Vorſtellungen. Je ähnlicher nun ein Object, das wir vorſtellen, anderen Objecten iſt, die wir ſchon kennen, oder je mehr Eigenſchaften es mit dieſen gemein hat, um ſo mehr Vorſtellungen werden wir mit ihm verbinden, um ſo weniger alſo werden wir in der Vorſtellung dieſes Objectes allein verweilen, um ſo weniger wird uns dieſes Object feſſeln. Nehmen wir aber einen Gegenſtand, der mit unſeren alten und bekannten Vorſtellungen nichts gemein hat, der uns durch ſeine Neuheit überraſcht, durch ſeine eigenthümliche und außerordentliche Macht ergreift, ſo werden wir ganz von der Vorſtellung dieſes Objects erfüllt und hingenommen. Dieſen Affect nennt Spinoza Bewunderung. Iſt das Object, das uns ſtaunen macht, eine furchtbare Erſcheinung, ſo miſcht ſich die Bewunderung mit der Furcht, und es entſteht die Beſtürzung (consternatio). Sind es die Vorzüge menſchlicher Klugheit und Thätigkeit, die wir bewundern, ſo werden wir zur Verehrung geſtimmt (veneratio). Und wenn wir den Gegenſtand dieſer Verehrung zugleich lieben, ſo entſteht die bewundernde Liebe oder die liebevolle Bewunderung, ein Gefühl wohlthuender Unterwerfung (devotio). Sind es dagegen die verderblichen und gehäſſigen Leidenſchaften der Menſchen, wie Zorn, Neid u. ſ. f., die ſich in einer erſtaunlichen Größe vor uns erheben, ſo werden wir von

*) Eth. III. Prop. XLIV. Schol.

einem ſtaunenden Abſcheu (horror) ergriffen und gleichſam feſtgehalten.

Das Gegentheil der Bewunderung iſt die Verachtung, deren Object durch ſeinen Unwerth und ſeine Nichtigkeit auffällt. Wenn wir zugleich haſſen, was wir zu verachten genöthigt ſind, ſo entſteht das Gegentheil jener bewundernden Liebe: die höhniſche Geringſchätzung, die ihr Object rückſichtslos verſpottet (irrisio). Nichts iſt verächtlicher als die Dummheit. Dieſer niedrigſte Grad der Verachtung iſt die Wegwerfung (dedignatio).

Damit iſt das Geſchlecht dieſer Leidenſchaften noch keineswegs erſchöpft. Bewunderung und Verachtung können eine Menge Modificationen haben nach den verſchiedenen Affecten, mit denen ſie eine Verbindung eingehen. So kann in Rückſicht auf daſſelbe Object die Bewunderung mit Haß, die Verachtung mit Liebe zuſammentreffen, beide mit Hoffnung, Furcht u. ſ. f. Daſſelbe Object kann uns rühmlich und verächtlich erſcheinen, ſo daß Bewunderung und Verachtung mit einander wetteifern in der Vorſtellung deſſelben Gegenſtandes. In dieſen Schattirungen, ſo mannigfaltig ſie ſind, erleben wir die Leidenſchaften wohl, aber wir haben ſie in der Erkenntniß nicht ſo tief durchdrungen, um ſie deutlich unterſcheiden und mit Namen bezeichnen zu können*).

20. Die Verſchiedenheit der Leidenſchaften in objectiver Rückſicht.

Alle Leidenſchaften, die wir bisher betrachtet haben, ſind mannigfaltige Zuſammenſetzungen und Miſchungen jener Grundaffecte, aus denen ſie folgen. Und wir ſehen, wie dieſe Mannig-

*) Eth. III. Prop. LII. Schol.

faltigkeit und Specification der Leidenſchaften weiter reicht, als die deutliche Erkenntniß und die ſprachliche Bezeichnung. Sie laſſen ſich, wenn wir ſie in ihre Elemente auflöſen, ſämmtlich zurückführen auf Liebe und Haß, wie dieſe auf Freude und Trauer, die nothwendig folgen aus der die Erhaltung und Vermehrung ihres Daſeins begehrenden Menſchennatur.

So verſchieden die Begierde der Selbſterhaltung ſein kann, ſo verſchieden können die Leidenſchaften ſein. Nun ſind es zwei Bedingungen, aus denen die Natur und Art der Begierde folgt, ich meine die beiden Factoren, die in jedem beſtimmten Fall das Weſen der Begierde ausmachen. So verſchieden dieſe beiden Bedingungen ſind, ſo verſchieden ſind die Begierden ſelbſt und ihre Leidenſchaften. Die Begierden aber ſind ſo verſchieden als die begehrenden Naturen und die begehrten Dinge. Wir können jene Verſchiedenheit als die objective, dieſe als die ſubjective bezeichnen.

Wir werden von Außen afficirt. Was uns afficirt und zur Begierde reizt, iſt in der Natur der letzteren nothwendig mitausgedrückt. Daher können die Leidenſchaften unendlich verſchieden ſein in Folge der verſchiedenen Dinge, durch die ſie erregt werden. Es kommt darauf an, in welches Object der Schwerpunkt der Begierde fällt, nach dem Genuß welcher Dinge unſere Begierde ſich hinneigt und gleichſam gravitirt. Die Einen begehren vor Allem den ſinnlichen Lebensgenuß, der ſo verſchieden iſt als die Objecte, die dem Leibe angenehm ſind, die Sucht zu eſſen, zu trinken, die Geſchlechtsluſt zu befriedigen: Schwelgerei, Völlerei, Wolluſt (luxuria, ebrietas, libido); bei Anderen fällt der Schwerpunkt ihrer Begierde in den Beſitz, in die Sucht nach Geld, bei Anderen in die Ehre; jene wollen nichts als haben, dieſe wollen nichts als geehrt und ausgezeichnet werden. Die Leiden-

ſchaft der Einen iſt die Habſucht, die der Andern der Ehrgeiz. Das ſind die Dinge, denen die Menſchen gewöhnlich nachjagen: Sinnesgenuß, Reichthum, Ehre, auf die Spinoza ſchon in ſeiner erſten Schrift hinblickt als auf die Güter, welche die gewiſſeſten ſcheinen und die ungewiſſeſten ſind*).

21. Die Verſchiedenheit der Leidenſchaften in ſubjectiver Rückſicht.

Wir begehren die Dinge in dem Grade als wir empfänglich ſind für ihre Affectionen. Darum ſind auch die Begierden und Leidenſchaften verſchieden je nach der Empfänglichkeit der begehrenden Natur. Die Empfänglichkeit für die Affectionen derſelben Dinge iſt nicht bei allen Menſchen dieſelbe; ja ſie iſt nicht einmal bei demſelben Menſchen jederzeit dieſelbe. Was den einen reizt oder erſchreckt, findet den Anderen ſtumpf und gleichgültig. Derſelben Gefahr gegenüber iſt der Eine furchtſam, der Andere kühn. Und daſſelbe Individuum wird durch daſſelbe Object in dieſer Lage des Lebens ergriffen und hingeriſſen, in einer anderen abgeſtoßen, in einer noch anderen bleibt es kalt und unempfindlich. Daher ſagt Spinoza: „verſchiedene Menſchen können von einem und demſelben Gegenſtande verſchiedenartig erregt werden, und ein und derſelbe Menſch kann von einem und demſelben Gegenſtande zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig erregt werden**)."

Jede Begierde iſt das Streben nach Selbſterhaltung d. h. nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Vermögens. Das Vermögen aber eines Dinges iſt ſein Weſen. So verſchieden da-

*) Eth. III. Prop. LVI. Dem. Schol. Vgl. damit oben Cap. IX. Nr. I. 3. S. 170 flgd.

**) Eth. III. Prop. LI. Schol.

her die begehrenden Naturen ſind, ſo verſchieden ſind die Begierden. Auch die Thiere haben Leidenſchaften, denn ſie haben Begierden und müſſen ſie haben. Aber die thieriſchen Leidenſchaften ſind von den menſchlichen genau ſo unterſchieden als die thieriſche Natur von der menſchlichen, d. h. als das thieriſche Vermögen verſchieden iſt von dem menſchlichen. Aehnlich verhält es ſich mit den verſchiedenen Thieren ſelbſt. Die Inſecten haben andere Begierden als die Fiſche und Vögel. So verſchieden die Natur des Inſects von der Natur der Fiſche und Vögel iſt, ſo verſchieden ſind ihre Begierden und Leidenſchaften *).

22. Die Vorſtellung der Freiheit als Verſtärkung der Liebe und des Haſſes. Die Reue.

Was aber die Natur der Dinge in Rückſicht unſerer Affecte betrifft, ſo fällt hier ein Umſtand ganz beſonders ins Gewicht und macht in der Art unſerer Empfindungsweiſe einen Hauptunterſchied. In allen Fällen werden wir lieben, was uns erfreut, und haſſen, was uns Verderben bringt. Jemehr aber ein Weſen Urſache iſt unſerer Freude oder unſerer Trauer, um ſo mehr werden wir es lieben oder haſſen. Ein Weſen, welches die alleinige Urſache ſeiner Wirkungen iſt oder als ſolche uns gilt, nennen wir frei. Darum werden wir am meiſten diejenigen Weſen lieben oder haſſen, die wir als freie Urſachen der guten oder ſchlimmen Wirkungen betrachten, die wir von ihnen erfahren. Nun halten wir die Naturerſcheinungen für nothwendig, die Menſchen aber für frei. Dieſe Vorſtellung, ſo unbegründet ſie iſt, macht, daß wir von den menſchlichen Handlungen ganz anders afficirt werden

*) Eth. III. Prop. LVII. Schol.

als von den Wirkungen der Natur. Wir betrachten die menſchlichen Handlungen als frei, darum als verſchuldet, und empfinden ſie mit dem Bewußtſein: dieſe guten oder ſchlimmen Wirkungen ſind uns abſichtlich, freiwillig zugefügt und hätten unterbleiben können, wenn der Andere nur gewollt hätte. Unter dieſer Vorſtellung werden wir einen Menſchen, der uns einen geringen Schaden zufügt, mehr haſſen, als den Blitz, der uns das Haus in Brand ſteckt. Der Blitz konnte nicht anders, er war ſelbſt eine nothwendige Wirkung nothwendiger Urſachen; aber der Menſch hätte uns nicht zu ſchaden gebraucht, wenn er anders gewollt hätte; er iſt oder gilt uns als die freie und darum alleinige Urſache von dem, was wir erleiden*).

Auch uns ſelbſt halten wir für frei. Auch unſere Handlungen ſind nach den Erfolgen, die ſie haben, ein Gegenſtand, den wir mit Freude oder Trauer, mit geſteigertem oder gedrücktem Selbſtgefühle betrachten. Dieſe Freude iſt die Selbſtzufriedenheit, dieſe Trauer iſt die Reue. Die Vorſtellung unſerer Freiheit giebt uns das Bewußtſein: das haſt du ſelbſt gethan, du allein! Eben dieſes Bewußtſein macht die Selbſtzufriedenheit ſo ſtolz und die Reue ſo nagend. Wir erkennen daraus die Natur dieſer beiden Gemüthsbewegungen. „Denn die Reue," ſagt Spinoza, „iſt Trauer, verbunden mit der Vorſtellung unſerer ſelbſt als ihrer Urſache" (d. h. unſerer Selbſtverſchuldung); „die Selbſtzufriedenheit aber iſt Freude, verbunden mit derſelben Vorſtellung; und dieſe Affecte ſind darum außerordentlich heftig, weil die Menſchen ſich für frei halten**)."

---

*) Eth. III. Prop. XLIX. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. LI. Schol.

IV.

Die Classification der Leidenschaften.

Am Schluß seiner Lehre von den Affecten macht Spinoza den Versuch zu einer übersichtlichen Eintheilung der Leidenschaften. Die Grundformen aller Leidenschaften sind Begierde, Freude und Trauer. Hier unterscheidet Spinoza zwei Classen, deren eine dem Geschlecht der Begierde angehört, die andere dem der Freude und Trauer. Die Leidenschaften sind entweder Arten der Freude und Trauer oder sie sind Arten der Begierde.

Freude und Trauer können auf doppelte Weise verursacht werden: entweder durch ein Ding außer uns oder durch unser eigenes Wesen. Im ersten Fall sind sie begleitet von der Vorstellung eines Wesens außer uns (idea rei externae), im andern Fall sind sie begleitet von der Vorstellung des inneren Wesens (idea rei internae).

So unterscheidet Spinoza drei Classen von Leidenschaften: erstens Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung eines Wesens außer uns; zweitens Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung unseres eigenens Wesens; drittens Arten der Begierde.

1) Zu der ersten Classe rechnet Spinoza auch die Formen der Bewunderung und Verachtung. Die Freude sei verursacht durch ein Wesen außer uns. Arten dieser Freude sind Liebe, Zuneigung (Sympathie, propensio), Hingebung, Gunst, Ueberschätzung, Hoffnung, Sicherheit, Freude über einen unerwartet guten Ausgang, Mitgefühl mit fremdem Glück und Unglück. Diesen Affecten sind entgegengesetzt die Arten der Trauer, die verursacht ist durch ein Wesen außer uns: Haß, Abneigung (Anti-

pathie, aversio), Hohn, heftiger Unwille, Geringſchätzung, Neid, Furcht, Verzweiflung, Trauer über eine fehlgeſchlagene Hoffnung, Mitleid *).

2) Die Arten der Freude und Trauer, deren Urſache wir ſelbſt ſind: Selbſtzufriedenheit (behagliches Selbſtgefühl), die niederſchlagende Empfindung der eigenen Ohnmacht (humilitas), Reue, Hochmuth, Kleinmuth (der übermäßige Mangel an Selbſtvertrauen, abjectio), Ruhm, Schaamgefühl **).

3) Die Arten der Begierde ſind: Sehnſucht, Wetteifer, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachſucht, Grauſamkeit, Scheu (timor), Kühnheit, Zaghaftigkeit (pusillanimitas), Beſtürzung, Leutſeligkeit (Beſcheidenheit), Ehrgeiz, Schwelgerei, Völlerei, Geiz, Wolluſt ***).

V.

Die Affecte als Actionen.

1. Grundformen: Begierde und Freude.

Das Wirkungsvermögen jedes Dinges iſt ſein Weſen. Dieſes Weſen iſt ausgedrückt in einer beſtimmten Thätigkeit, und was vermöge dieſer Thätigkeit geſchieht, iſt der reine Ausdruck des Weſens oder der Machtvollkommenheit dieſer Natur. Nun ſtrebt jedes Weſen nothwendig danach, ſein eigenes Daſein zu erhalten und zu vermehren. Sein eigenes Daſein iſt das ihm inwohnende Vermögen (agendi potentia), ſeine Kraft, ſeine Thätigkeit. Darum ſtrebt jedes Weſen, thätig zu ſein, ſo viel es vermag. Die Be-

*) Eth. III. Affect. Def. I — XXIV. pg. 183 — 190.
**) Ebendaſelbſt. Def. XXV — XXXI. pg. 190 — 193.
***) Ebendaſelbſt. Def. XXXII — XLVIII. pg. 193 — 196.

gierde der Selbſterhaltung iſt der Affect; die Begierde, thätig und nur thätig zu ſein, die nothwendig daraus folgt, iſt der thätige Affect oder die Action*). In ihrer Action erſcheint die Natur der Dinge in ihrer ganzen Machtvollkommenheit, ſo weit dieſe reicht. In ihren Leidenſchaften oder paſſiven Affecten erſcheint ſie allemal vermiſcht und gleichſam belegt mit der Natur der anderen Dinge, die von ihr begehrt werden.

Da nun die Thätigkeit oder die Kraftäußerung gleichkommt dem wirklichen Weſen jedes Dinges, ſo muß ſie begehrt werden. Darum ſind die thätigen Affecte nothwendig. Die Aeußerung der Kraft ſteigert das Selbſtgefühl. Kraftgefühl iſt allemal Uebergang zu größerer Vollkommenheit d. h. Freude. Darum ſind die thätigen Affecte alle freudiger Natur und ſchließen mithin nothwendig die gedrückten, traurigen, gehäſſigen Affecte von ſich aus. Ihre Grundformen ſind nicht Begierde, Freude und Trauer, ſondern nur Begierde und Freude. Daher die Sätze Spinoza's: „außer der Freude und Begierde, die leidenſchaftlicher Art ſind, giebt es noch andere Affecte der Freude und Begierde, die zu unſerem Weſen gehören, ſofern wir thätig ſind." „Alle Affecte, die zum Geiſte gehören, ſofern er thätig iſt, gehören lediglich zur Natur der Freude oder Begierde**)."

2. Tapferkeit (Seelenſtärke und Großmuth).

Vermöge des thätigen Affects wollen wir handeln, wir begehren nichts Anderes. Wir wollen uns ſo viel als möglich thätig, ſo wenig als möglich leidend verhalten. Unſere Thätigkeit iſt unſere

*) Vgl. oben Cap. XVII. Nr. III. 7. S. 344 flgd.

**) Eth. III. Prop. LVIII. LIX.

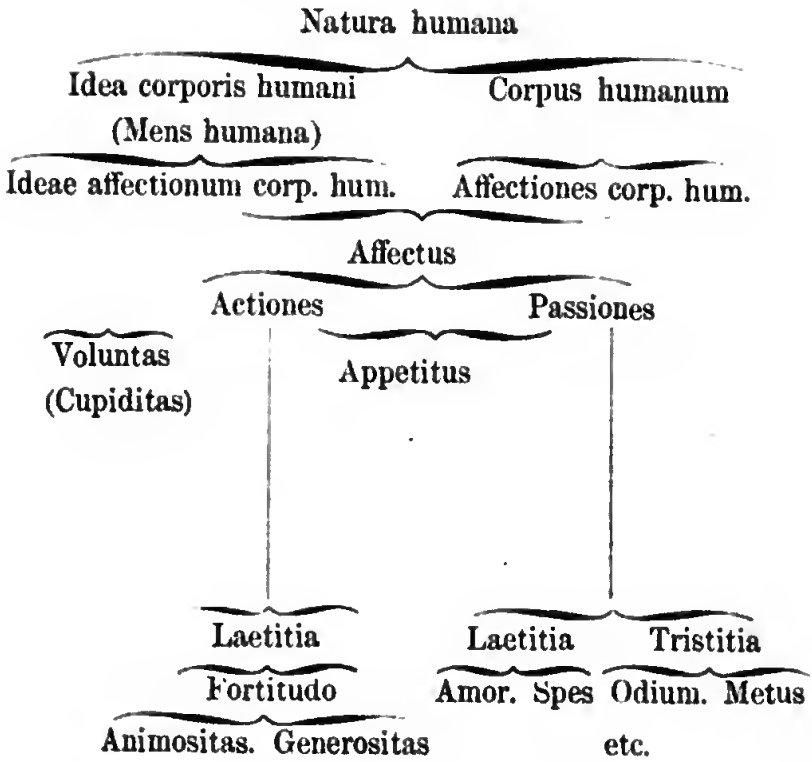
Tüchtigkeit, unſere Tugend. Die Begierde nach dieſer Tüchtigkeit nennt Spinoza den tapferen Affect (fortitudo). Nun beſteht unſere wahre Thätigkeit in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Thätigkeit kommt daher gleich der Begierde vernunftgemäß zu leben und zu handeln, nichts anderes zu bejahen als das vernunftgemäße Leben ſowohl in uns als in Anderen. Die ſinnlichen Genüſſe gehören zu den Leidenſchaften. Furcht, Hochmuth, Neid, Geringſchätzung u. ſ. f. gehören zu den traurigen und gehäſſigen Affecten. Aus der Begierde thätig zu ſein und unſere Kraft zu bewähren folgt von ſelbſt, daß uns die Genüſſe nicht mehr werden beherrſchen können; daher erzeugt dieſe Begierde nothwendig die Mäßigkeit, Nüchternheit, Geiſtesgegenwart u. ſ. f. Und ebenſo erzeugt ſie in unſerer Geſinnung gegen Andere, da ſie alle gehäſſigen Affecte ausſchließt, nothwendig die Beſcheidenheit, Milde u. ſ. f. Sie macht uns ſtark gegen uns ſelbſt, hülfreich und uneigennützig gegen die Anderen. In Rückſicht auf uns ſelbſt erzeugt ſie die Seelenſtärke (animositas), in Rückſicht auf Andere die Großmuth (generositas). Seelenſtärke und Großmuth ſind thätige Affecte, die Formen oder Arten der Tapferkeit; Mäßigung und Nüchternheit ſind Beiſpiele der Seelenſtärke, Beſcheidenheit und Milde ſind Beiſpiele der Großmuth *).

So folgt aus den thätigen Affecten nothwendig das ſittliche Verhalten. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die thätigen Affecte die leidenden nothwendig überwinden, daß die Actionen mächtiger ſind als die Paſſionen, daß die Tapferkeit die Leidenſchaften bezwingt: ſo iſt die Herrſchaft der thätigen Affecte und damit das ſittliche Verhalten begründet, und zwar als eine

*) Eth. III. Prop. LIX. Schol.

nothwendige Folge, d. h. in geometriſcher Weiſe. Die thätigen Affecte werden aber die Leidenſchaften nothwendig unterwerfen, wenn ſie mächtiger ſind als jene, denn jedes Weſen, alſo auch die menſchliche Natur, will ſo mächtig ſein als möglich. So fordert es die Begierde der Selbſterhaltung. An dieſem Punkte hängt daher die Sittenlehre Spinoza's; es handelt ſich um die Frage: ob die thätigen Affecte mächtiger ſind als die leidenden?

Anhang.


Natura humana
Idea corporis humani
(Mens humana)
Corpus humanum
Ideae affectionum corp. hum.
Affectiones corp. hum.
Affectus
Actiones
Passiones
Voluntas
(Cupiditas)
Appetitus
Laetitia
Laetitia
Tristitia
Fortitudo
Amor. Spes
Odium. Metus
Animositas. Generositas
etc.

Neunzehntes Capitel.

Die menſchliche Geſellſchaft.

Naturrecht, Staatsrecht.
Der Staat und das Individuum.

I.
Sittenlehre und Staatslehre.

1. Die Affectenlehre als gemeinſchaftliche Grundlage.

Wir haben die Affecte, ſowohl die thätigen als leidenden, begriffen als nothwendige Folgen der menſchlichen Natur. Sie ſind nothwendig ſowohl in Rückſicht ihrer Urſachen als ihrer Objecte. Unter dieſen Objecten haben wir bereits diejenigen beſonders hervorgehoben, die uns gleichartig ſind: die Weſen unſeresgleichen oder die anderen Menſchen. Die Menſchen verhalten ſich zu einander nach ihren Begierden und Leidenſchaften. Dieſe allein ſind es, welche die Menſchen trennen und verbinden. Alſo müſſen dieſe Trennungen und Verbindungen d. h. die Verhältniſſe und Formen der Menſchenwelt begriffen werden als nothwendige Folgen der menſchlichen Begierden und Leidenſchaften, wie dieſe ſelbſt als nothwendige Folgen der menſchlichen Natur.

Die geſetzmäßige Verbindung der Menſchen im Großen nennen wir Geſellſchaft oder Staat. Es giebt keine andere geſetzmäßige Verbindung als den Cauſalnexus. Die Erkenntniß der wirkenden Urſachen, aus denen das Staatsleben folgt oder durch welche die öffentliche Gemeinſchaft der Menſchen erzeugt und zuſammengehalten wird, nennen wir Staatslehre oder Politik. Damit iſt der Geſichtspunkt feſtgeſtellt, unter dem Spinoza die Aufgabe der Politik als einer Wiſſenſchaft begreift. Es iſt genau derſelbe Geſichtspunkt, unter dem er vorher die Aufgabe der Sittenlehre als einer Wiſſenſchaft begriffen hat: nämlich die volle Einſicht in die menſchliche Natur, insbeſondere in ihre Begierden und Leidenſchaften, denn dieſe ſind die Vermögen oder Mächte der menſchlichen Natur und darum der Ausdruck ihres Weſens.

Ohne Kenntniß des wirklichen Menſchen iſt eine wahre Politik ebenſo unmöglich als eine wahre Sittenlehre. Dieſe will zeigen, welches die richtige Lebensverfaſſung iſt; jene will die richtige Staatsverfaſſung darthun. Wenn man aber nicht weiß, unter welchen nothwendigen Bedingungen die menſchliche Natur lebt und handelt: wie will man die richtigen Formen des Menſchenlebens erkennen? Die Ethik kommt in die Gefahr, ſatyriſch zu werden; die Politik kommt in die Gefahr, utopiſtiſch zu werden; auf dieſem Wege werden beide gleich unfruchtbar und gleich untauglich. Das iſt der Vorwurf, den Spinoza der bisherigen Sittenlehre entgegenhält, und den von jeher die Staatsmänner den Philoſophen gemacht haben, die Politiker ſein wollten, daß ihre Entwürfe unpraktiſch ſeien und vollkommen unfähig, auf die wirklichen, in der Menſchenwelt gegebenen Verhältniſſe angewendet zu werden. Sie kennen die Menſchen nicht, die ſie regieren wollen. Sie kennen die Menſchen nicht, weil ſie die Begierden und Leidenſchaften derſelben nicht kennen oder nicht im Stande ſind richtig zu würdigen.

2. Verhältniß der Ethik zum politiſchen Tractat.

Da nun Sitten- und Staatslehre dieſelbe Grundlage und denſelben Ausgangspunkt haben, nämlich die richtige Einſicht in die menſchliche Natur und in deren Affecte, ſo liegt hier der Zuſammenhang beider Wiſſenſchaften deutlich am Tage. Es iſt daher unbegreiflich, wie man der Anſicht ſein konnte, daß der politiſche Tractat Spinoza's mit der Ethik in keinem directen Zuſammenhange ſtehe, vielmehr zu dem ganzen Syſtem ſich nur nebenſächlich und wie ein Parergon verhalte.

Wir haben ſchon früher gezeigt, wie in der Entwicklung der Schriften Spinoza's die Staatslehre vorbereitet iſt ſowohl durch den theologiſch-politiſchen Tractat als durch die Ethik*). Und namentlich mit der letzteren ſteht ſie in der genaueſten und unmittelbarſten Verbindung. Der politiſche Tractat iſt nicht bloß auf die Ethik gefolgt, ſondern aus ihr hervorgegangen und insbeſondere bedingt durch deren zweiten und dritten Theil: die Lehre vom menſchlichen Geiſt und von den Affecten. Der Zuſammenhang iſt hier in der Sache ſo klar, daß er unverkennbar einleuchtet. Außerdem aber hat ihn Spinoza ſo nachdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben, daß, wer dieſen Zuſammenhang verkennt oder in Abrede ſtellt, nicht bloß die Lehre Spinoza's nicht genug verſtanden, ſondern auch deſſen Schriften nicht genug geleſen zu haben ſcheint.

Denn die Ethik und der politiſche Tractat ſtützen ſich gegenſeitig und weiſen unmittelbar auf einander hin. In der Schlußabhandlung des zweiten Theiles der Ethik wird ausdrücklich ge-

*) Vgl. oben Cap. VIII. Nr. IV. 2. S. 160.

ſagt, daß die hier entwickelte Lehre von der Natur des menſchlichen Geiſtes dem geſelligen Menſchenleben und der Politik förderlich ſei, indem ſie zeige, wie die Menſchen ſich geſellig zu einander verhalten und wie ſie regiert werden müſſen *). Die Einleitung aber in den dritten Theil der Ethik, der die Affecte behandelt, ſtimmt mit der Einleitung des politiſchen Tractats darin völlig überein, daß beide ganz in derſelben Weiſe die Nothwendigkeit und den Werth der Leidenſchaften hervorheben. Dort heißt es: ohne dieſe Einſicht iſt keine Sittenlehre möglich. Hier heißt es: ohne dieſe Einſicht iſt keine Staatslehre möglich **). Der politiſche Tractat ſtützt ſich unmittelbar auf die Lehre von den Affecten und beruft ſich in dieſer Rückſicht ausdrücklich auf die Ethik, die er vorausſetzt ***).

Spinoza ſelbſt ſagt in der Einleitung ſeines politiſchen Tractats: „ohne Zweifel haben die Staatsmänner weit treffender die politiſchen Materien behandelt, als die Philoſophen, denn ſie hatten die Erfahrung zum Lehrer und darum lehrten ſie nichts, das den Bedingungen des menſchlichen Lebens fremd iſt.“ „Als ich mich nun ſelbſt zur Politik wandte, ſo hatte ich nicht die Abſicht, neue oder auffallende Dinge zu lehren, ſondern ſicher und zweifellos darzuthun, was mit dem wirklichen Leben vollkommen übereinſtimmt †).“ So würde Spinoza nicht reden, wenn er die Politik als eine Nebenſache und nicht als eine weſentliche Aufgabe betrachtet hätte. Er würde nicht ſagen, daß er ſie ernſtlich und methodiſch (certa et indubitata ratione) behandeln wolle.

*) Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Op. II. pg. 129 (II. III.).

**) Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cp. I. § 1—4. Vgl. oben voriges Capitel Seite 349, 50.

***) Tract. polit. Op. I. § 5.

†) Ebendaſelbſt § 4.

3. Die Stellung der Politik im Syſteme Spinoza's.

Wenn wir aber das politiſche und ſittliche Leben mit der Herrſchaft der Leidenſchaften vergleichen, ſo ſehen wir, wie ſich jene beiden Lebensformen von einander unterſcheiden. In der menſchlichen Geſellſchaft ſind die ſelbſtſüchtigen Affecte nicht überwunden, ſondern nur gefeſſelt, gezähmt, niedergehalten. Hier ſind die Leidenſchaften gleichſam im Käfig. Ihr gewaltſamer Ausbruch wird gehindert durch Geſetze, deren Strafen zu fürchten ſind. Die Maſſe ſchreckt, wenn ſie nicht zittert; ſie iſt furchtbar, wenn ſie nicht ſelbſt ſich fürchtet. Die Furcht iſt auch eine Leidenſchaft. Und wo eine Leidenſchaft iſt, ſind alle. Das politiſche Leben der Menſchen hat daher zu ſeinem Stoff dieſelben Begierden und Leidenſchaften, die wir kennen gelernt haben; es liegt den Affecten weit näher, als das ſittliche Leben, ja es fällt ſeinem ganzen Umfange nach in das Gebiet, in dem die Leidenſchaften herrſchen, während das ſittliche Leben gerade darin beſteht, daß in ihm die Leidenſchaften beherrſcht werden. Um ſo viel näher liegt der Affectenlehre die Politik als die Ethik. Das iſt der Grund, warum wir an dieſer Stelle die Staatslehre Spinoza's behandeln. Wir müſſen in dem methodiſchen Gange der Folgerungen von der Affectenlehre durch die Politik zur Sittenlehre emporſteigen.

II.
Spinoza's politiſcher Standpunkt.

1. Der politiſche, naturaliſtiſche, mechaniſche Staatsbegriff.

Die nothwendigen Formen der menſchlichen Geſellſchaft und der Staatsordnung ſollen abgeleitet werden aus den Bedingungen

des wirklichen Lebens. Dieſe Aufgabe beſtimmt den politiſchen Standpunkt Spinoza's. Er begreift die Wirklichkeit als Natur und die Natur als mechaniſche Cauſalität. Seine Staatsbegriffe ſind daher rein weltlich, rein natürlich, rein mechaniſch. Der weltliche Staatsbegriff widerſpricht den ſcholaſtiſchen Vorſtellungen des Mittelalters, der naturaliſtiſche widerſpricht den Staatstheorien unſerer Zeit, der mechaniſche widerſpricht dem politiſchen Geiſte des Alterthums.

Sobald die Philoſophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, ſo begründet ſie die reine Politik, die allen theologiſchen Charakter ausſchließt und ſich mit der Phyſik unter denſelben rationellen Geſichtspunkt begiebt. Wie dieſe nur mit materiellen Factoren und Kräften rechnet, ſo braucht die Politik nur menſchliche Factoren und Kräfte; beide berufen ſich nicht mehr auf die Autorität und Statuten einer göttlichen Offenbarung. Damit entſcheidet ſich der Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſchen Staatsbegriffe des Mittelalters. Die ſcholaſtiſche Politik iſt kirchlich, die reine Politik iſt weltlich, und in dieſem weiten Begriff verhält ſie ſich zunächſt nicht ausſchließend weder zum Alterthum noch zu unſerer Zeit.

Allein jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, ſind näher beſtimmt rein natürliche; die phyſikaliſchen Begriffe werden maßgebend für die politiſchen, die Naturgeſetze erklären die Grundgeſetze der Staatsordnung, und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Phyſik des Staats. In dieſem Charakter liegt der Unterſchied von den heutigen Staatsbegriffen, die ſich auf Freiheitsgeſetze, nicht bloß auf Naturgeſetze gründen, während die naturaliſtiſche Politik mit der Vorſtellungsweiſe des Alterthums darin übereinkommt, daß beide das politiſche Leben als eine Fortſetzung der Naturordnung betrachten.

Aber in den Naturbegriffen ſelbſt unterſcheidet ſich die neuere Philoſophie von der alten. Sie ſetzt die Natur gleich der wirkenden Cauſalität und die Ordnung der Dinge gleich dem mechaniſchen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung. Da nun die geſellſchaftliche Ordnung der Menſchenwelt aus der natürlichen Ordnung der Dinge allein richtig begriffen werden kann, ſo gilt der Staat als eine Ordnung, die aus dem Cauſalnexus der menſchlichen Leidenſchaften nothwendig folgt, als eine Macht, die nach den Geſetzen äußerer Nothwendigkeit entſteht und erhalten wird: die Politik wird zur Mechanik des Staats. So erhebt die neuere Philoſophie vermöge ihrer dogmatiſch-naturaliſtiſchen Richtung dem kirchlichen Staat gegenüber den weltlichen (politiſchen); ſie begründet die politiſche Staatsgewalt nicht durch moraliſche, ſondern durch natürliche Geſetze; ſie begreift dieſen politiſchen Naturſtaat nicht als Organismus, ſondern als Mechanismus und beſtimmt demgemäß ſeine Verfaſſung. Sie unterſcheidet ſich darin von den herrſchenden Staatsbegriffen der übrigen Zeitalter. Der antike Staatsbegriff iſt organiſch, der ſcholaſtiſche kirchlich, der moderne ſittlich.

2. Machiavelli, Hobbes, Spinoza.

Der Begründer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt, aus den Bedingungen des wirklichen Lebens begreift und aus rein menſchlichen Factoren berechnet, iſt Machiavelli, der größte Gegner aller ſcholaſtiſchen und patriarchaliſchen Staatsbegriffe, zugleich ein politiſcher Denker und Künſtler, deſſen erfahrener und tiefer Verſtand aus den geſchichtlich gegebenen Verhältniſſen beſſer, als aus den Grundſätzen der Metaphyſik, die politiſchen Nothwendigkeiten, den Charakter, die Bildung und

Aufgabe weltlicher Herrſchaft zu begreifen wußte. Der Begründer der naturaliſtiſchen Politik, der den weltlichen Staat aus Naturgeſetzen ableitet und den macchiavelliſtiſchen Gedanken der abſoluten Fürſtengewalt gleichſam phyſikaliſch beweiſt, iſt Hobbes, der entſchiedenſte Gegner aller religiöſen und moraliſchen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchiſchen unterordnet. Endlich die mechaniſche Staatslehre, die nothwendig aus der phyſikaliſch oder naturaliſtiſch gefaßten Grundlage der Politik hervorgeht, findet ihren Typus in Spinoza. Macchiavelli erklärt den Staat aus der Geſchichte; Hobbes und Spinoza aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterſchiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich geſetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, denn das Staatsgeſetz fällt ihm zuſammen mit der geſetzloſen Willkür des Fürſten; während Spinoza gerade darauf bedacht iſt, dem politiſchen Menſchenleben die gleichförmige und ausnahmsloſe Geſetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener ſucht für den Staat den natürlichen Grund, dieſer zugleich die natürliche Verfaſſung, welche die Willkür ausſchließt. Macchiavelli verhält ſich zum Staat als Politiker, Hobbes als Phyſiker, Spinoza als Mechaniker.

Wir finden keinen Ausdruck, um treffender den Geiſt zu bezeichnen, in dem Spinoza das menſchliche Staatsleben betrachtet und der deutlich genug aus dem Bruchſtück ſeines politiſchen Tractats hervorleuchtet. Der Staat erſcheint ihm als das geordnete Zuſammenleben der Menſchen. Die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln, welche den ſocialen Verkehr im Gleichgewicht halten und die vor Allem darauf bedacht ſein müſſen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht ſtören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maſchine verfaſſen, welche den Gang der menſchlichen Dinge in regelmäßi-

ger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen und je ſicherer ihre Bewegung von Statten geht, um ſo beſſer iſt die Maſchine, um ſo vollkommener iſt die Staatsform. Darum iſt die ſpinoziſtiſche Staatskunſt ſorgfältig und bis ins Einzelne bemüht, die geſellſchaftlichen Einrichtungen ſo zu treffen, daß ſich das Staatsgebäude mit mechaniſcher Sicherheit aufrecht erhält und durch äußere und unfehlbare Mittel geſchützt iſt gegen die möglichen Gefahren. Dieſe Staatsformen gleichen Feſtungsplänen und ihre Einrichtungen ſind Fortificationen, die mit aller möglichen Umſicht ausgedacht ſind gegen feindliche Störungen. Denn die einzige Gefahr, welche der ſpinoziſtiſche Staat fürchtet, iſt der gewaltſame Angriff; die einzige Sicherheit, die er ſucht, iſt darum der gewaltſame Schutz.

Plato dachte im Geiſte ſeiner Naturanſchauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menſchlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weiſe verwirklicht werden. Spinoza denkt im Geiſte ſeines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menſchlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine geſicherte Coexiſtenz führen. Beide ſind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, deren Ordnung ſie in entgegengeſetzten Richtungen begreifen.

Als die einzigen Bedingungen, aus denen hier das politiſche Leben abgeleitet werden ſoll, betrachtet Spinoza die wirklichen Menſchen, deren wahres Weſen nicht durch einen utopiſtiſchen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, ſondern durch die Erkenntniß der Natur allein beſtimmt werden kann *).

*) Tract. polit. Cap. I. § 1. §. 2.

Da nun alle Geſellſchaftsverhältniſſe in Rechten beſtehen, welche das richtige Zuſammenleben der Individuen ermöglichen, ſo muß man die Natur als die Quelle betrachten, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgeſetze begründete Recht iſt das Naturrecht im Unterſchiede von jenen äußerlich autoriſirten Rechten, welche der geſchichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moraliſche und religiöſe Geſetzbücher willkürlich vorgeſchrieben haben. Wenn nun die Politik auf ihrem erſten Geſichtspunkt den moraliſchen Charakter ausſchließt und den rein natürlichen annimmt, wenn ſie in der Natur die einzig normale und gültige Geſetzmäßigkeit anerkennt, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie von dem Naturrecht als ihrer alleinigen Grundlage ausgeht.

III.

Das Naturrecht.

1. Macht und Recht.

Was iſt Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat und kraft ihrer Geſetze den Dingen ertheilt, denn jedes Recht iſt eine geſetzmäßige Beſtimmung. Die Naturgeſetze beſtehen in der Cauſalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Urſache aller Dinge und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewiſſer Urſachen, eine Urſache gewiſſer Wirkungen bildet. Mithin iſt kraft ihrer Geſetze die Natur die abſolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beſchränkte Macht d. h. ein Maß beſtimmter Kräfte. Aber die Geſetze der Natur ſind nicht willkürliche Verordnungen, ſondern nothwendige und ewige Geſetze, die aus dem Weſen Gottes ſelbſt folgen. Darum iſt Alles, was durch dieſe

Geſetze geſchieht, eine unabänderliche, alſo richtige und ſomit rechtmäßige Beſtimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angeſehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur ſelbſt und allen ihren Erſcheinungen nach göttlichen Geſetzen zukommt, iſt kein Lehen, ſondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff geſichertes Vermögen, alſo Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar die Geltung der Rechtskraft einſchließt*). In der Natur giebt es kein anderes Geſetz als das nothwendige Wirken, alſo kein anderes Recht als das wirkende Vermögen. Darum iſt die Macht der Dinge der einzig mögliche Inhalt des Naturrechts: Naturmacht iſt Recht, und Recht iſt Naturmacht, dieſe beiden Begriffe ſind einander vollkommen gleich. Denn Recht iſt unter allen Umſtänden das Vermögen, irgend etwas zu thun, alſo immer eine Macht; ohne dieſe wäre das Recht eine nichtige Beſtimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht iſt zufällig; denn ſie iſt von Außen gegeben und verlierbar, denn ſie iſt von fremden und wandelbaren Bedingungen abhängig: darum iſt ſie immer ein problematiſches, nie ein vollkommenes Recht. Das wirkliche Recht beſteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, ſondern mit dem Weſen ſelbſt als eine nothwendige Folge verknüpft oder in deſſen eigenthümlicher Natur gegründet iſt. Nur die Naturmacht iſt Machtvollkommenheit. Das machtloſe Recht iſt nichtig. Das Recht einer geliehenen Macht iſt problematiſch. Das Recht allein der Naturmacht iſt wirklich. Um Spinoza's Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er beſtimmt den Rechtsbegriff zunächſt

*) Tract. pol. Cap. I. § 2. § 3.

durch die vollkommene oder göttliche Macht und dieſe durch die natürliche. „Unter dem Rechte der Natur verſtehe ich die Naturgeſetze ſelbſt oder die Regeln, wonach Alles geſchieht, d. i. die eigene Macht der Natur, und darum erſtreckt ſich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht ſo weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Menſch kraft ſeiner Naturgeſetze vollbringt, das thut er mit abſolutem Naturrecht, und ſein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße ſeiner Macht*)."

2. Ohnmacht und Unrecht.

Alſo Recht und Naturmacht ſind identiſch. Jedes Ding ſchließt ein beſtimmtes Vermögen in ſich und beſchreibt nach dem Maße ſeiner Kräfte eine beſtimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein ſolches Vermögen in jedem Dinge exiſtirt, darum iſt in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine abſolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in ſeinem Weſen oder in ſeiner Macht begründet ſind, woraus ſie mit Nothwendigkeit folgen: darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beſchränkt iſt, darum ſind auch ſeine Wirkungen beſchränkt nach Beſchaffenheit und Größe, und kein Weſen kann leiſten, was ſeine Kräfte überſteigt. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, ſo iſt das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, und es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtsloſen noch rechtswidrigen Zuſtand, ſondern nur Rechtsſchranken, die mit den Naturſchranken der Dinge zuſam-

*) Tract. pol. Cap. II. § 4.

menfallen. Jede beſtimmte Kraft ſchließt andere Kräfte, jedes beſtimmte Recht andere Rechte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abweſenheit oder den Mangel beſtimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Gegenwart oder Exiſtenz beſtimmter Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewiſſe Rechte, weil er gewiſſe Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem ſchwachen Geiſte keine Weisheit und von dem kranken Körper keine Geſundheit verlangen. Iſt darum die Thorheit ein Unrecht? Eben ſo wenig und eben ſo ſehr als die Krankheit. In beiden Fällen iſt es der Mangel an Kraft, alſo die Schranke des Weſens oder die Naturbeſchaffenheit ſelbſt, welche dem Einen das Recht auf die Geiſtesſtärke, dem Andern auf das körperliche Wohlleben verbietet. Wenn die Geiſteskräfte Naturbeſtimmungen ſind, ſo iſt die Dummheit von Natur eben ſo berechtigt als die Weisheit, und bei allem ſonſtigen Unterſchiede, der zwiſchen einem Sokrates und einem Euthyphron, zwiſchen dem genialen und beſchränkten Verſtande exiſtirt: ihre naturrechtliche Stellung iſt inſofern dieſelbe, als es dem Einen eben ſo erlaubt ſein muß, ſeine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern ſeine Mängel. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes ſelbſt der menſchlichen Schlechtigkeit ein maßloſer Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beſchränkt und mangelhaft iſt, ſo muß ſie ſich von ſelbſt mit einem dürftigen Gebiete begnügen, und ſogar ihre Anmaßungen ſind elend. Das Recht, welches ſie hat und ausübt, iſt das eines Mangels, den man gewähren laſſen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Mängel gewinnen dabei nichts, wenn ſie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Anſehen bleibt dasſelbe, als ob ſie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt

es etwa den Werth jenes aufgeblaſenen Thoren, der uns beunruhigt, wenn wir die Dummheit für ſeine Eigenſchaft halten? Vielmehr beruhigen wir uns über ſeinen feindſeligen Eifer und gönnen ihm dieſe ſeine Naturrechte*).

3. Der Krieg Aller mit Allen.

Es giebt mithin im reinen Naturſtande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür exiſtirt oder weil es hier keine Geſetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt ſich überhaupt nur an Geſetzen verüben, aber in der Natur geſchieht Alles geſetzmäßig, und die Naturgeſetze handeln immer richtig. Darum iſt auch im menſchlichen Naturſtande Alles Recht, was die Geſetze der menſchlichen Natur verlangen und die Kräfte derſelben vollbringen. Was verlangen jene Geſetze? Die Herrſchaft der Affecte. Wie äußern ſich dieſe Kräfte? In der Macht der Affecte oder in der Gewalt, womit die Gemüthsbewegungen wirken. Und die Affecte ſelbſt bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menſchlichen Selbſtliebe, die bejaht, was ihre Realität mehrt, und verneint, was ſie vermindert. Alle Leidenſchaften ſind ſelbſtſüchtige Gewalten, und der Menſch, indem er ihnen folgt als den Geſetzen ſeiner Natur, iſt ein geborener Egoiſt. Die Moraliſten nennen ihn darum böſe oder ſündhaft; aber ſie können die Sache nicht ändern, ſo ſehr ſie dieſelbe auch beklagen, und das Naturgeſetz nicht umſtoßen, ſo ſehr ſie daſſelbe auch tadeln. Wenn man die Leidenſchaften ohne Leidenſchaft betrachtet, ſo muß man geſtehen,

*) Tract. polit. Cap. II. § 18. Vgl. Epist. XXV (an Oldenburg). Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

daß ſie natürliche Aeußerungen ſind, die nothwendig erfolgen und eben ſo wenig als andere Naturerſcheinungen eingeſchüchtert oder vertrieben werden, wenn man ihnen mit Worten beikommen will. Im Gegentheil beweiſen jene, die mit ſo viel Eifer und Hitze gegen die menſchlichen Leidenſchaften reden, ſchon in Geberde und Ton, wie ſehr ſie ſelbſt den Leidenſchaften unterliegen, und, da ſie immer diejenigen am meiſten verwünſchen, die ihrer eigenen Selbſtliebe am gefährlichſten ſcheinen, ſo ſieht man wohl, wie ſelbſtſüchtig gewöhnlich die Leidenſchaften derer ſind, die ſich gegen die Leidenſchaften erhitzen.

Das Naturrecht des Menſchen beſteht daher in den Affecten und gilt, ſo weit ſich die Herrſchaft derſelben ausdehnt. Die Grenze der Macht iſt auch die Grenze des Rechts, und Alles, das ein Individuum mit ſeinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb ſeiner Rechtsſphäre. Da nun Jeder zufolge ſeiner Natur ſelbſtſüchtig handelt, ſo wird er ſeine Macht und ſein Recht ſo viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuſchränken ſuchen. Jede ſelbſtſüchtige Handlung iſt eine feindliche, ſie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menſchen von Natur einander feindlich ſind und daß mithin der urſprüngliche Rechtszuſtand im Kampfe Aller mit Allen beſteht, denn nach dem Naturrecht iſt Jeder ſich ſelbſt der Nächſte, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde iſt der gegenſeitige Kampf, worin jeder Einzelne ſeine Kraft, ſo weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum und das Machtgebiet des eigenen Daſeins erweitert. Deshalb iſt der natürliche Rechtszuſtand der Menſchen nicht der Friede, ſondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, ſondern die ungebändigte Selbſtſucht der rohen Natur, ein wildes

Chaos ringender Kräfte, wo ſtatt der Vernunft die Begierden herrſchen.

4. Die Nothwendigkeit der Gemeinſchaft.

Aber dieſer Zuſtand des reinen Naturrechts kann ſich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe Aller mit Allen ein Widerſpruch, der im Sinne des Naturrechts ſelbſt nicht ertragen werden kann und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals ein ſolcher vollkommener Kriegszuſtand des menſchlichen Lebens ſtattfindet. Denn das Naturrecht will die Selbſterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenſeitige Vernichtung: dort ſucht jeder Einzelne ſein Daſein zu ſichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht; an die Stelle des Genuſſes die Gefahr, und wenn der Zuſtand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, ſo erzeugt im Gegentheil der Zuſtand des Kampfes die größtmögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger ſein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Daſein? Der Kampf iſt mithin die Verneinung des Naturrechts; darum verlangt dieſes nothwendig deſſen entſchiedene Aufhebung. So lange die Menſchen einander bekämpfen, ſind alle Rechte unſicher. Wirkliche Geltung gewinnen ſie erſt in dem ſichern Leben, und dieſes iſt nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unſicher war das menſchliche Leben, ſo lange es im gewaltſamen Kampfe begriffen war, wo ſich die Kraft jedes Einzelnen mit ausſchließender Selbſtſucht geltend machte und das Naturrecht dem Fauſtrechte gleichkam. Sicher dagegen wird das menſchliche Leben, wenn ſich die ſelbſtſüchtigen Kräfte vereinigen und auf dieſe Weiſe einen Zuſtand *gemeinſamer* Macht und ge-

meinſamer Rechte bilden. Nur das gemeinſame Recht iſt ſicher; nur das ſichere Recht iſt wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem iſolirten oder vereinzelten Individuum, ſondern allein in der Geſellſchaft ſtattfinden, und dieſe muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszuſtand betrachtet werden.

IV.
Das Staatsrecht.

1. Der natürliche und der bürgerliche Zuſtand.

Was iſt die Geſellſchaft? Eine Menge von Individuen, die ſich nicht mehr bekämpfen, ſondern vertragen, alſo eine gemeinſame Macht bilden, die über den Einzelnen ſteht und darum das Recht hat, ſie zu beherrſchen. Die Geſellſchaft iſt demnach die naturrechtliche Verbindung der Menſchen oder die Herrſchaft einer Menge. Damit wird die Herrſchaft des Individuums gebrochen und der Macht deſſelben die feſte Schranke geſetzt; der Streit der menſchlichen Naturkräfte iſt geſchlichtet und der Grund gelegt für eine bürgerliche Lebensordnung.

Unter der Herrſchaft einer Menge (imperium multitudinis) verſtehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und geſetzmäßigen Willens über den einzelnen, alſo ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die erſte Bedingung ausmacht und ohne welches der Staat in keiner Form exiſtiren kann. Es ſoll daher mit dieſer Erklärung jetzt keine beſtimmte Staatsform hervorgehoben, ſondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterſchieden werden. Das natürliche Leben iſt die Herrſchaft der Begierden, alſo die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben iſt die Herrſchaft der Vielen,

alſo die Unterordnung der Einzelnen. Was nun den Uebergang betrifft von jenem Zuſtande in dieſen, die Verwandlung nämlich des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht, ſo liegt hier für die Naturaliſten der Politik ein bedenklicher Punkt, und wenn wir nicht irren, ſo iſt Spinoza der Einzige geweſen, der die Schwierigkeit erkannt und den möglichen Ausweg geſucht hat.

Es iſt nämlich klar, daß ſich Naturrecht und Staatsrecht im Grunde gegenſeitig ausſchließen, denn jenes beſteht in der Herrſchaft, dieſes in der Unterordnung der Einzelnen. Wie laſſen ſich dieſe entgegengeſetzten Zuſtände verknüpfen? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernſt macht, ſo iſt zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernſtlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben ſelbſt zurückführt. Die naturaliſtiſche Politik beweiſt in hervorragenden Beiſpielen dieſe beiden Extreme: das erſte in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, und das andere in J. J. Rouſſeau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöſt; ſie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil ſie in Hobbes den Naturzuſtand vollkommen vernichtet und in Rouſſeau gar nicht verläßt. Spinoza, in der Mitte jener beiden politiſchen Gegenfüßler, ſucht nach der richtigen Vermittlung dieſer Extreme, und ſein Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rouſſeau. Es iſt unmöglich, die Naturgeſetze umzuſtoßen; darum iſt es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Das war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die ſich auf die Naturgeſetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatsſphäre vollkommen verneint oder wenigſtens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein ſolcher Vertrag

iſt nach den vorausgeſetzten Grundbegriffen eine ganz unbegreifliche Handlung. Spinoza denkt in dieſem Punkte folgerichtiger, als ſein Vorgänger. Es ſteht ihm feſt, daß die Naturrechte eben ſo wie die Naturgeſetze ewige Gültigkeit haben, daß man ſie daher nicht durch irgend eine Uebereinkunft nichtig machen könne. Der Staat gilt ihm daher nicht als das aufgehobene, ſondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, ſondern nur die gefährliche Seite des Naturzuſtandes ſoll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen ſoll hier beſeitigt werden: darum iſt der einzige Unterſchied zwiſchen dem naturrechtlichen und ſtaatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daſeins*).

2. Die Sicherheit des Lebens als Bedingung der Selbſterhaltung.

Das ruhige und geſicherte Leben iſt bei Spinoza der höchſte Zweck, den die Geſellſchaft erſtrebt, oder, um uns in dieſem Falle genauer als der Philoſoph ſelbſt auszudrücken, das Streben nach Sicherheit iſt der alleinige Grund, aus dem die Geſellſchaft folgt. Dieſes Streben iſt eine naturgeſetzliche Nothwendigkeit. Wenn nämlich in der Natur Alles nach Selbſterhaltung ſtrebt, ſo wird auch von den Naturrechten ſelbſt eben daſſelbe gelten müſſen. Nun iſt der geſicherte Rechtszuſtand nur in der Geſellſchaft oder im Staate möglich, darum iſt dieſer eine nothwendige Folge der Naturgeſetze, denn er bildet das wirkliche Daſein der Naturrechte, die unſicher und mehr eingebildet als wirklich ſind, ſo lange ſie im atomiſtiſchen Naturzuſtande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der ſpinoziſtiſchen Politik der

*) Ueber das Verhältniß Spinoza's zu Hobbes vgl. Ep. L.

Staat ſich weniger auf die willkürlichen Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menſchen gründet und nicht in dem übertragenen, ſondern in dem natürlichen Rechte der Geſellſchaft beſteht*).

Daraus folgt von ſelbſt, daß es dieſem ſo begründeten und berechtigten Staate nicht möglich ſein wird, aus den Menſchen andere Weſen zu machen, als ſie von Natur ſind, und die Naturgeſetze in dieſer Rückſicht zu übertreffen. Denn er bildet die gegenſeitige Beziehung der Individuen nur im Sinne der äußeren Legalität, aber er bringt ſie in kein moraliſches oder gemüthliches Verhältniß: ſie bleiben eben ſo ſelbſtſüchtig und im Grunde feindſelig gegen einander geſinnt, als im Naturzuſtande; ſie begeben ſich nur des gegenſeitigen Kampfes, weil ſie die Furcht und Gefahr los ſein wollen; ſie verbinden ſich in dem ſelbſtſüchtigen Intereſſe der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszuſtande des Staates eben ſo als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza ſelbſt giebt ausdrücklich dieſe wichtige und folgerichtige Erklärung: „das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Menſch nämlich handelt ſowohl im natürlichen als im bürgerlichen Leben nach den Geſetzen ſeiner Natur und ſorgt für das eigene Wohl. Der Menſch, behaupte ich, wird in beiden Zuſtänden von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun, das Andere zu laſſen; aber der hauptſächliche Unterſchied zwiſchen Natur und Staat beſteht darin, daß im Staate Alle daſſelbe fürchten und daß darum bei Allen die Sicherheit als daſſelbe Intereſſe und Lebensprincip gilt**)."

*) Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. § 2. Vgl. Cap. V. § 1. 2.

**) Tract. pol. Cap. III. § 3.

3. Die Grenzen des Staatsrechts.

Wenn demnach der Staat nicht die vertragsmäßig beſtimmte, ſondern die naturrechtlich verfaßte Geſellſchaft iſt, ſo ergeben ſich aus dieſem Begriff ſeine Grenzen, Functionen, Formen. Da im Staate das menſchliche Naturrecht in der That verwirklicht wird, ſo kann dieſer niemals die Naturrechte der Einzelnen aufheben, ſondern nur ſo weit beſchränken, als es die Sicherheit Aller und ſeine eigene Exiſtenz verlangt. Das Naturrecht des Staates iſt ſeine Selbſterhaltung, und dieſe beſteht darin, daß die Geſetze herrſchen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgeſetz gegenüber werden die Einzelnen Unterthanen, und da ſie Alle gezwungen ſind, denſelben Geſetzen zu gehorchen, ſo kommen ſie dadurch in den Zuſtand geſetzmäßiger Gleichheit und werden in dieſer Rückſicht Bürger. Das Recht der Geſetze iſt mithin, ſich unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorſam der Bürger zu erzwingen. Darum dürfen ſie nur ſolchen Gehorſam verlangen, der ſich erzwingen läßt, und wenn es im Menſchen ein Vermögen giebt, das jedem äußern Zwange widerſtrebt und entflieht, ſo können hierauf die Geſetze nicht einwirken, und das Staatsrecht findet an dieſer Stelle ſeine Grenze. Nun können niemals Geſinnungen, ſondern nur Handlungen erzwungen werden und auch nur ſolche Handlungen, die ſich auf die äußere Rechtsordnung beziehen, und bei denen es gleichgültig iſt, was das Individuum ſonſt denkt. Mithin erſtreckt ſich die Rechtskraft der Staatsgeſetze nur auf das Gebiet der Handlungen, die in die äußere Rechtsordnung gehören, und die ganze Sphäre der menſchlichen Geſinnung iſt nach ihrer natürlichen Beſchaffenheit frei von jedem Zwange und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgeſetze. Die menſchliche Geſinnung äußert ſich

in Urtheilen und Gefühlen, in Wiſſenſchaft und Glaube, in Philoſophie und Religion, in Lehre und Cultus. Dieſe Aeußerungen des menſchlichen Geiſtes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen; darum gehören ſie nicht in das Rechtsgebiet des Staates. Sie können nicht befohlen werden, weil ſie nicht erzwungen werden können, und wenn man es verſuchte, ſo würde damit der Staat den freien Gebrauch der menſchlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht vernichten und eben dadurch am meiſten ſeinen eigenen Beſtand gefährden. Vielmehr müſſen die Theorien dem Staate gleichgültig ſein, weil ſie niemals ſeine Sicherheit bedrohen, außer wenn man ſie unterdrückt. Und vor Allem muß die Religion in dem menſchlichen Gemüthe ihr freies und unberührtes Stillleben führen, ſie darf weder dienen noch herrſchen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen noch als Glaube mit den Staatsgeſetzen vermiſcht werden. Denn die Religion iſt das Verhältniß der Menſchen zu Gott, und der Staat iſt das Verhältniß der Menſchen unter einander. Was wäre auch die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn ſie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanſtalt*)?

Das ſociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen iſt vollkommen unabhängig von wiſſenſchaftlichen und religiöſen Meinungen; eben ſo iſt Wiſſenſchaft und Religion und damit das geſammte Geiſtes- und Gemüthsleben des Menſchen unabhängig von der naturrechtlichen Verfaſſung der Geſellſchaft. Der ſpinoziſtiſche Staat iſt kein platoniſcher, der durch Philoſophen regiert wird, kein kirchlich-ſcholaſtiſcher, der auf religiöſen Grundlagen beruht und von Prieſtern abhängt, auch kein deſpotiſcher, wie

*) Tract. polit. Cap. III. § 8—10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26. Vgl. oben Cap. VIII. Nr. III. 1. S. 146 flgd. Cap. X. Nr. I. 3. S. 187 flgd.

Hobbes' „Leviathan", der die Individuen verſchlingt, die Geſinnungen der Menſchen beherrſcht, ſeine Gewalt auf die Geiſter erſtreckt und die Religion als eine politiſche Maßregel entſcheidet; er bildet keine Erziehungsanſtalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, ſondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben ſichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Geſetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unſicherheit und Noth des menſchlichen Lebens, beſchränkt ſich dieſer Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu ſein, wodurch das friedliche Zuſammenleben der Menſchen erzwungen und die Auflöſung der bürgerlichen Geſellſchaft in den geſetzloſen Naturzuſtand verhindert wird.

4. Das Recht als Geſetz.

Das Staatsrecht iſt gemeinſames Naturrecht. Darum erſcheint es in der Form des Geſetzes, welches Gehorſam fordert, während das atomiſtiſche Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausſchließend ihre ſelbſtſüchtige Befriedigung ſuchte. Die Begierden ſind von Natur gleichberechtigt, und das größere Recht muß erſt errungen werden durch die größere Macht, deren allein gültiger Beweis der glücklich beſtandene Kampf iſt. Dagegen das Geſetz iſt von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerſtrebt, denn es iſt ein gemeinſamer Wille und eine öffentliche Gewalt: darum iſt es kein fragliches, ſondern ein entſchiedenes Recht, und jede widergeſetzliche Handlung ein entſchiedenes Unrecht. Unrecht iſt demnach ein bürgerlicher Begriff, der erſt in Folge der Geſellſchaft entſteht, die dem Individuum als herrſchende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzuſtande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte, weil es hier kein endgültiges

oder überhaupt entſchiedenes Recht gab. Erſt im Staate wird das Recht, indem es als Geſetz gilt, eine wirkliche und entſcheidende Macht. Was mit dieſem Recht übereinſtimmt, iſt im Sinne des Staates gerecht, und ungerecht Alles, das ihm widerſtreitet. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, iſt ein Verdienſt; jede, die ſie verletzt, iſt ein Verbrechen. Daraus erklärt ſich der wahre Werth dieſer geläufigen Worte: ſie bezeichnen weder natürliche noch ſittliche, ſondern conventionelle, nicht aus dem Weſen des Menſchen, ſondern aus äußerer Uebereinkunft geſchöpfte Begriffe (notiones extrinsecae), die beweglicher Art ſind nach dem Intereſſe der Geſellſchaft. Dieſes Intereſſe iſt kein moraliſcher Weltzweck, ſondern das Gemeinwohl und die nützliche Lebenspraxis *).

5. Die Staatsgewalten.

Aus dem Begriffe des Staates ergeben ſich ſeine Functionen: er iſt die naturrechtliche Geſellſchaft, alſo ſind ſeine Functionen die Ausübungen des Naturrechts, und was früher im status naturalis das Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zum eigenen Beſten gethan hatte, das vollzieht jetzt im status civilis die Geſellſchaft im Namen und Intereſſe Aller. Wenn früher das Individuum ſeinen Vortheil gut und ſeinen Schaden böſe genannt hatte, ſo wird jetzt der Staat entſcheiden, was Allen gut und böſe iſt, d. h. er wird die Geſetze geben und interpretiren. Hatte vorher der Einzelne kraft ſeines Naturrechts jede Verletzung gerächt, ſo wird jetzt der Staat dieſes Recht übernehmen und die Geſetzesverletzungen rächen, d. h. er wird richten und ſtrafen.

*) Vgl. Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

Endlich, wenn im Naturzuſtande das Individuum nach ſeinen Begierden gelebt hatte, ſo wird der Staat das bürgerliche Leben nach den Geſetzen einrichten, d. h. er wird die öffentliche Ordnung ſchützen und regieren. Aus dem Naturrechte des Staates folgt mithin, daß er eine geſetzgebende, richtende, regierende Macht bildet.

Dieſe Gewalten müſſen in jedem Staate ausgeübt werden, denn ohne dieſelben iſt überhaupt eine bürgerliche Lebensordnung unmöglich. Nur darin unterſcheiden ſich die Arten des Staatslebens, wer darin die höchſte Gewalt ausmacht, oder in weſſen Händen die geſetzgebende, richtende, regierende Macht ruht.

6. Die rechtswidrigen Staatsformen.

Unter den Arten des Staatslebens verſtehen wir deſſen verſchiedene Formen oder Verfaſſungen, die natürlich denſelben Grenzen unterworfen ſind, wie die Staatsrechte. Indem nun die ſpinoziſtiſche Politik allein auf den naturrechtlichen Staat oder auf den Mechanismus des Rechts im bürgerlichen Leben bedacht iſt, ſo muß ſie nothwendig alle Staatsformen ausſchließen, die dem Weſen des Naturrechts widerſprechen. Die Natur des Staates verlangt die öffentliche Sicherheit; dieſe beſteht im gemeinſamen Recht und in der gemeinſamen Macht. Wie die Natur ſelbſt eine untheilbare Einheit bildet, ſo muß auch das Recht der Natur eine untheilbare Macht ſein, und da das Naturrecht der Menſchen vom Staate ausgeübt wird, ſo darf dieſer ſeine Gewalten nicht theilen, ſondern muß dieſelben zu einer Macht vereinigen. Die gemeinſame Macht darf nicht vereinzelt und die vereinigte darf nicht getrennt werden. Darum wird die Politik Spinoza's den gemeinſamen und einmüthigen Charakter der Staatsgewalt in keiner

Weiſe beeinträchtigen und dieſelbe weder iſoliren noch theilen. Die Staatsgewalt iſt iſolirt, wenn ſie auf der ausſchließlichen Macht eines einzelnen Individuums beruht; ſie iſt getheilt, wenn ſich die weſentlichen Functionen oder Attribute der Staatsmacht trennen, ſo daß von einem andern Theile der Geſellſchaft die geſetzgebende Gewalt, von einem andern die regierende ausgeht. Der Staat, der von der Macht des Einzelnen abhängt und von dem fürſtlichen Belieben geleitet wird, iſt despotiſch. Der Staat, deſſen geſetzgebende Gewalt, unabhängig von der regierenden, durch eine beſondere Macht dargeſtellt wird, welche die geſammte Staatsbürgerſchaft vertritt, iſt repräſentativ. Die despotiſche Monarchie bildet den Staatsbegriff von Hobbes, die repräſentative den von Montesquieu. Die ſpinoziſtiſche Politik ſchließt beide von ſich aus; ſie bekämpft den erſten, den ſie unmittelbar vor ſich hat, und läßt den andern unberührt, den ſie nicht kennt, da er außerhalb ihres Horizontes liegt und einer ſpätern Epoche angehört. Die Aufgabe mithin eines richtigen Staatsſyſtems, wie ſie ohne Zweifel dem Geiſte Spinoza's vorgeſchwebt hat, beſteht darin: die Gewalten zu concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, oder der Staatsmacht die Form der Einheit zu geben, ohne die Form der gemeinſamen Herrſchaft, die das Naturrecht fordert, zu vernichten. Denn der Despotismus eines Hobbes iſt kein Staat, ſondern ein Individuum, deſſen Naturrechte allein gelten; und wenn es einem Einzelnen frei ſteht, alles Mögliche zu thun, ſo iſt die Sicherheit der Anderen auf das äußerſte gefährdet und eine naturrechtliche Geſellſchaft unmöglich. Eine ſolche Verfaſſung, wenn man dieſes Wort hier brauchen kann, erreicht im Grunde gar nicht den status civilis, ſondern bleibt im Naturzuſtande befangen und muß als der Sieg des Stärkſten d. h. als ein Act im Kriege Aller mit Allen angeſehen werden. Aber der Staat iſt ſeinem

Begriffe nach eine friedliche Macht, die nicht durch Kriegsrecht entſchieden werden darf; ſeine Lebensordnung iſt der geſicherte Rechtszuſtand; ſeine Unterthanen ſind Bürger, nicht Sclaven, und ſeine Herrſcher ſind nicht Tyrannen, ſondern Obrigkeiten *).

7. Die rechtmäßigen Staatsformen.

Mithin ſind nur die Staatsformen berechtigt, in denen die höchſte Gewalt nicht durch Unterdrückung, ſondern durch die Uebereinſtimmung Aller gebildet wird, und deren Träger nicht als der Herr, ſondern als das Organ der Geſellſchaft handelt. Dieſes Organ, welches die gemeinſame und einmüthige Staatsgewalt ausmacht, kann durch Viele, durch Einige, durch Einen repräſentirt werden. Die Vielen ſind das Volk und deſſen Verſammlung, die Wenigen ſind die Patricier und deren Senat, der Eine iſt der Fürſt mit ſeinen Miniſtern. Die Regierung des Volks bildet die Demokratie, die Regierung des Patriciats bildet die Ariſtokratie, die des Fürſten die Monarchie. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geregeltes und ſicheres Staatsleben ſtattfinden, obwohl ſie nach der Natur ihrer Verfaſſung und bei der Beſchaffenheit der menſchlichen Charaktere nicht denſelben Grad der Feſtigkeit haben. Denn in der Demokratie iſt die Staatsmacht dem Wechſel der Perſonen ausgeſetzt und darum die Rechtsordnung den fortwährenden Störungen und Bewegungen der Parteien preisgegeben; in der Monarchie dagegen iſt das Staatsleben fortwährend bedroht von der Gefahr des Despotismus. Dort iſt die Staatsgewalt zu maſſenhaft, um einmüthig, und hier zu vereinzelt, um gemeinſam zu bleiben. Aus dieſem Grunde

*) Tract. pol. Cap. V. § 6.

mag Spinoza für die gegebenen Verhältniſſe die Ariſtokratie vorgezogen haben als die ſolideſte Staatsform und die richtige Mitte der beiden anderen; wenigſtens führt er dieſe Verfaſſung mit Vorliebe aus, während er bei der Monarchie nur darauf bedacht iſt, den Staat gegen die Möglichkeit des Despotismus zu befeſtigen. Wenn in der Monarchie eines Hobbes der Wille des Fürſten das allein rechtsgültige Geſetz war, ſo ſoll nach dem Begriff, welchen Spinoza von der Monarchie hat, das umgekehrte Verhältniß ſtattfinden und das rechtmäßige Geſetz allein den Willen des Königs ausmachen. Darum muß die königliche Macht durch die des Volkes zugleich beſchränkt und geſchützt werden. Sie wird geſchützt durch das Volksheer und beſchränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige ſelbſt gewählt, aber im Uebrigen ſo verfaßt iſt, daß die Zahl und die Beſchaffenheit ſeiner Mitglieder eine genügende Bürgſchaft bietet gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus.

Spinoza ſucht eine demokratiſche Monarchie zu entwerfen, die weniger durch geſchriebene Geſetze, als durch die Natur der Verhältniſſe ſelbſt jedes andere Intereſſe als das Gemeinwohl ausſchließt, und indem er dabei von den geſchichtlich gegebenen Unterſchieden der Geſellſchaft, von den Rechten der Stände und des Eigenthums vollkommen abſieht, ſo kann ſein Entwurf der Monarchie nicht als ein ernſtlicher, politiſcher Plan, ſondern nur als ein Verſuch gelten, den Rechtsmechanismus des Staates in monarchiſcher Form darzuſtellen. Wie ſehr er dabei auf die mechaniſche Abwehr des Despotismus bedacht war, zeigt deutlich genug das Bild des freiwillig gebundenen Ulyſſes, das er dem Fürſten ſeines Staates vorhält. „Die Grundlagen der fürſtlichen Macht," ſagt Spinoza, „müſſen für ewige Anordnungen gehalten werden, ſo daß die Miniſter dem Könige vollkommen gehorchen, wenn ſie

ſolchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht ſtreiten, die Ausführung verſagen. Wir können das an dem Beiſpiele des Ulyſſes anſchaulich erklären. Die Gefährten des Ulyſſes nämlich führten deſſen Auftrag aus, als ſie ihn nicht losbinden wollten, wie er an den Maſtbaum des Schiffes gefeſſelt und vom Geſange der Sirenen bethört war, obwohl er es ihnen unter vielfältigen Drohungen befahl; und man nimmt es für einen Beweis ſeiner Klugheit, daß er ſpäter ſelbſt den Gefährten dankte, weil ſie ſeinem erſten, verſtändigen Befehle gehorcht hatten. Denn die Könige ſind nicht Götter, ſondern Menſchen, die oft vom Sirenengeſange bethört werden. Wenn nun Alles von dem unbeſtändigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, ſo gäbe es überhaupt keine feſte Ordnung *)."

8. Die beſte Staatsform.

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, welche von jenen drei Staatsformen unter dem Geſichtspunkte der ſpinoziſtiſchen Philoſophie die menſchlich beſte ſei, ohne Rückſicht auf die Zuſtände der geſchichtlich gegebenen Geſellſchaft. Spinoza ſelbſt hat dieſen Punkt oft genug in ſeinen politiſchen Schriften berührt und, wenn nicht in ausführlicher, doch in beſtimmter Weiſe entſchieden. Der naturgemäße Staat iſt der beſte. Da nun Naturrecht und Macht identiſch ſind, ſo iſt der beſte Staat der mächtigſte, und da die Macht um ſo größer iſt, je mehr ſie Kräfte in ſich vereinigt, ſo iſt der mächtigſte Staat der einmüthigſte. Einmüthig aber ſind die Menſchen nur in der Vernunft, darum iſt derjenige Staat der beſte, der von dem vernünftigen und einmü-

*) Tract. pol. Cap. VII. § 1.

thigen Geiſte Aller gelenkt wird*). Das iſt nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke eingerichtet und durch friedliche Uebereinſtimmung erhalten wird, während die kriegeriſch errungene Herrſchaft eine macchiavelliſtiſche Politik bedarf, um ſich zu behaupten**). Darum iſt die beſte Staatsform die demokratiſche, die den naturrechtlichen Zuſtand der Menſchen ſichert und die politiſche Aufgabe vollkommen löſt, indem ſie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung zu Stande bringt zwiſchen dem status naturalis und dem status civilis. Denn die ſpinoziſtiſche Politik ſucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menſchen oder die Uebereinſtimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit. Da nun im reinen Naturzuſtand die Gleichheit fortwährend bedroht und in dem monarchiſchen und ariſtokratiſchen Staate nur unvollkommen dargeſtellt iſt, ſo iſt ſeiner urſprünglichen Richtung nach der ſpinoziſtiſche Staatsbegriff mit der Demokratie einverſtanden. Daher iſt die erſte politiſche Schrift des Philoſophen, der theologiſch-politiſche Tractat, auch vollkommen in dieſem Sinne verfaßt, und mit Vernachläſſigung der anderen Staatsformen wird hier die demokratiſche hervorgehoben als der vollkommene Rechtszuſtand für die natürliche Freiheit der Menſchen. Eine Demokratie, deren Princip das natürliche Individuum iſt, ſtellt ſich allen antiken und ſcholaſtiſchen Staatsideen auf das ſchroffſte gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwiſchen Hobbes und Rouſſeau fanden, ſo ſcheint in ihm ſelbſt dieſer Uebergang in entgegengeſetzter Richtung ſtattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologiſch-politiſchen Tractat die Begriffe der rouſſeau'ſchen Epoche voraus und in dem ſpätern,

*) Tract. pol. Cap. III. § 7.
**) Ebendaſelbſt. Cap. V. § 6.

politiſchen Tractate nähert er ſich mehr den Lehren von Hobbes, vielleicht unter deren unmittelbarer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Geſellſchaft für die Hauptſache im Staate. Nachdem er in jener erſten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergeſetzt hat, giebt er folgende abſchließende Erklärung: „hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratiſchen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte vor Allem gerade über dieſe Verfaſſung reden, weil ſie meiner Anſicht nach der Natur am angemeſſenſten iſt und die Freiheit am nächſten erreicht, welche die Natur jedem Individuum einräumt. Denn hier überträgt Niemand ſein Naturrecht auf ein anderes Individuum, ſo daß er ſelbſt jeden fernern Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, ſondern er überträgt es auf den größern Theil der ganzen Geſellſchaft, wovon er ſelbſt einen Theil ausmacht. Und bei dieſer Verfaſſung bleiben Alle, wie früher im Naturzuſtande, gleich. Zuletzt wollte ich deshalb gerade dieſe Staatsform ausſchließlich hervorheben, weil ſie ganz mit meiner Abſicht übereinſtimmt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu handeln*)."

Es iſt wahr, daß der politiſche Tractat, indem er vor Allem auf die Sicherheit des Lebens Bedacht nimmt, ſich mehr der ariſtokratiſchen und monarchiſchen Staatsform zuneigt. Auch glauben wir gern, daß Spinoza ſelbſt nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, und bei ſeiner Kenntniß der menſchlichen Natur, ſchwerlich für eine Maſſenherrſchaft geſtimmt war. Doch ſoll man zum Zeugniß ſeiner ariſtokratiſchen Denkweiſe nicht einen Ausſpruch

*) Tract. theol. pol. Cap. XVI. Op. I. pag. 367.

anführen, den Spinoza keineswegs in dieſer Abſicht gethan hat. Er ſoll geſagt haben: „das Volk ſchreckt, wenn es nicht zittert; es iſt fürchterlich, wenn es ſich nicht ſelbſt fürchtet.“ Das Wort iſt dem politiſchen Tractate entnommen, aber es findet ſich hier in einem Zuſammenhange, der es geradezu verbietet, im Sinne Spinoza's ein ariſtokratiſches Stichwort daraus zu machen. Nicht er ſagt dieſes Wort, ſondern er läßt es diejenigen ſagen, welche Feinde der öffentlichen Freiheit ſind und nicht wollen, daß man der monarchiſchen Gewalt einen Damm ſetze. Er parodirt die Leute, die mit dem „terret vulgus, nisi paveat“ auf die bürgerliche Freiheit herabſehen. Das Wort iſt richtig, entgegnet Spinoza, aber es gilt für Alle. Nachdem er nämlich die fürſtliche Herrſchaft im Staate eingeſchränkt hat, damit ſie nicht in Despotismus ausarte, ſo wendet er ſich gegen die Abſolutiſten, die nach dem Vorbilde von Hobbes die königliche Macht von jeder Beſchränkung freiſprechen, weil ſie dieſelbe für unfehlbar halten. „Unſere Meinungen, die wir hier dargeſtellt haben, werden wohl mit Lachen von allen denen aufgenommen werden, welche die Fehler der menſchlichen Natur nur dem Volke zuſchreiben, da nach der Anſicht dieſer Leute die Maſſe ſich nicht bezähmen könne und ſchrecklich ſei, wenn ſie nicht zittre, da das Volk entweder ſclaviſch diene oder übermüthig herrſche und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur iſt eine und Allen gemeinſam. Sie ſind Alle übermüthig, wenn ſie herrſchen, und ſchrecklich, wenn ſie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und ſclaviſcher Geſinnung, beſonders da, wo Einer oder Einige herrſchen, die nicht das Rechte und Wahre, ſondern die Größe allein ihrer irdiſchen Macht im Auge haben*).“

*) Tract. polit. Cap. VII. § 27.

V.
Der Staat und das Individuum.

1. Der Staat als Product der Einzelnen.

Wenn wir nun den ſpinoziſtiſchen Staat mit der Natur des Menſchen ſelbſt vergleichen, ſo bleibt unter allen Verfaſſungsformen ſeine Bedeutung für das menſchliche Individuum dieſelbe, und die Geltung des Staates wird in dieſer Rückſicht nicht geändert, ob ſeine Regierung aus Vielen oder Wenigen beſteht, ob ſeine Geſetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Lebens berechtigen. Denn unter allen Umſtänden ſchließt der ſpinoziſtiſche Staat nur das geordnete Zuſammenleben der Menſchen in ſich und ſein Werth iſt darum vollkommen erſchöpft durch den Begriff der Geſellſchaft. Wie ſich das Individuum von der Geſellſchaft unterſcheidet, ebenſo unterſcheidet ſich daſſelbe vom Staat. Nun leuchtet ohne Weiteres ein, daß das geſellſchaftliche und menſchliche Leben nicht ein und dieſelbe Sphäre beſchreiben, ſondern daß jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt Vieles, das ich nur mit Hülfe der Geſellſchaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfniſſe, die Sicherheit meines äußern Daſeins: in dieſer Rückſicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange ſeiner Geſetze. Es giebt Anderes, das ich entweder gar nicht vermag oder aus mir ſelbſt vollbringen muß, wobei ich weder unterſtützt noch erſetzt werden kann durch ein anderes Individuum, ſondern ſchlechthin auf die ſelbſteigene Kraft allein angewieſen bin: in dieſer Rückſicht beſchreibt mein Leben ſeine eigenthümliche Sphäre, die ſich ihrer Natur nach von der geſellſchaftlichen ausſchließt. Geſellſchaft und Individuum bilden gleichſam zwei

Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Menſch als ſolcher geht nicht ohne Reſt auf in das öffentliche und gemeinſame Staatsleben. Der Menſch lebt nicht immer und nicht mit allen ſeinen Intereſſen in der Geſellſchaft: darum muß ihm die Philoſophie in die Einſamkeit folgen, um die Vermögen der Menſchennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keinem Rechtsgeſetz abhängt und durch keine Rechtsſchranken gehemmt wird.

Der Staat oder die Geſellſchaft folgt aus dem Naturrecht, welches die Selbſterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum gilt das natürliche Individuum als der Grund des Staates und dieſer muß betrachtet werden als deſſen Folge. Die politiſchen Principien ſind nach den Begriffen Spinoza's nicht Grundſätze, ſondern Folgeſätze; der Staat iſt kein urſprüngliches, ſondern ein abgeleitetes Weſen, kein Attribut, ſondern ein Product der Menſchennatur, und wenn es erlaubt wäre, nach Zweckbegriffen zu urtheilen, ſo würden wir ſagen, der Staat iſt für das menſchliche Leben nicht Zweck, ſondern Mittel. Bei den Alten galt der Satz: das Ganze iſt vor den Theilen; der Staat iſt früher als die Einzelnen und verhält ſich zu dieſen, wie der Organismus zu ſeinen Gliedern; er iſt die vollkommene Macht, welche die Einzelnen bedingt, trägt und erfüllt. Dagegen bei Spinoza und überhaupt in der naturaliſtiſchen Politik der Neueren gilt der entgegengeſetzte Grundſatz: die Theile ſind früher als das Ganze; darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, ſondern nur einen relativen und eingeſchränkten Werth, der von dem Intereſſe der Geſellſchaft abhängt. Er iſt eine nützliche und rein praktiſche Einrichtung, die dem Gemeinwohle dient, eine gemeinſchaftliche Lebensverſicherung, die von den menſchlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als unumgänglich nothwendig iſt

zur Erhaltung des Ganzen. Alle Kräfte daher, die nichts beitragen zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen, und das Staatsleben selbst ist vollkommen gleichgültig und unfruchtbar für den Geist des Individuums und die Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse. Es gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen und erlaubt diesen die friedliche Aeußerung, weil es überhaupt alle natürlichen Rechte sichert; aber es kann selbst nichts davon brauchen, weil es sie nicht in der mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt es die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte. Unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen, und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker?

Im Geiste Spinoza's gilt der Staat als Product der Individuen; und dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert der Staat seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte; er ist eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, und indem es sich an den natürlichen Ursprung desselben erinnert, so sieht es wohl, daß er keine

letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat und daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte als deren drohende Aufseher; und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem Staate gegenüber als dessen überlegene und gleichsam eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittlichen Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn trifft als einen Feind des Staates, konnte Sokrates nicht irre machen in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates: er verweigert dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

2. Die Unabhängigkeit der Einzelnen vom Staate. Sicherheit und Freiheit.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst; er zersetzt den Staat in seine natürlichen Elemente und fügt aus diesen Atomen das Staatsgebäude

zuſammen, wie eine Maſchine zuſammengefügt wird. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum ſouverän; dem mechaniſchen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das den Staat überragende Selbſtgefühl; an die Stelle der patriotiſchen Theilnahme tritt die politiſche Indifferenz. Dieſe beiden Züge folgen aus demſelben politiſchen Bewußtſein und bilden die natürliche Geſinnung, womit hier der Einzelne den Staat anſieht. Wenn dieſer nichts weiter iſt, als nur das geordnete Zuſammenleben der Menſchen, ſo müßte das Individuum in der That nicht mehr ſein, als „ein geſellſchaftliches Thier," wenn es ſich vollkommen in dieſem Staate befriedigen ſollte. Das geſammte innere Menſchenleben ſchließt ſich nothwendig von dem äußern Staatsleben aus und beſchreibt in dem einſamen Individuum ſeine eigenthümliche und unabhängige Sphäre. Je geiſtesmächtiger daher ein Individuum iſt, um ſo mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß ſeiner natürlichen Geiſteskräfte, um ſo gleichgültiger verhält es ſich darum zu der mechaniſchen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunſt, Philoſophie führen in dieſem Staate ein einſames und vornehmes Stillleben, welches nach ſeiner Anlage gleichgültig geſtimmt iſt gegen die öffentlichen Verhältniſſe, auf die es nicht einwirken, von denen es nur ſelbſt nicht beſchränkt ſein will, und in dieſer gleichſam freiwilligen Verbannung von dem praktiſchen Treiben der ideenloſen Geſellſchaft wird die menſchliche Geiſtesbildung rein theoretiſch. Sie waren rein theoretiſche Charaktere, die großen Künſtler und Philoſophen dieſes Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das ſtaatsbürgerliche Recht, das ſie nahmen als einen Nothbehelf zur Sicherheit des äußeren Lebens und zur Ruhe des Geiſtes. Sie haben Alle gedacht, was Göthe

den Poeten ſagen läßt, welchen er gegenüberſtellt dem Staatsmanne: „frei will ich ſein im Denken und im Dichten; im Handeln ſchränkt genug die Welt mich ein!“ Sie haben Alle gedacht, was Spinoza in ſeinem politiſchen Tractate erklärt hat, ein Wort, das den Kern ſeiner politiſchen Denkweiſe enthält: „Die Sicherheit iſt die Tugend des Staates, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend*).“

Aber wie iſt unter den Bedingungen der menſchlichen Natur, wie ſie Spinoza begriffen hat, überhaupt eine Geiſtesfreiheit möglich? Dieſe Frage enthält den Kern der Ethik. Sie zerfällt in die beiden: was iſt der Geiſt? was iſt die Freiheit?

*) Tract. pol. Cap. I. § 7.

Zwanzigſtes Capitel.

Der menſchliche Geiſt.

Der menſchliche Geist als idea rei, idea corporis, idea mentis.

I.
Aufgabe.

1. Thätigkeit und Leiden.

Wir haben die Staatslehre unmittelbar abgeleitet aus der Affectenlehre und dieſe aus der Körperlehre. Denn wäre der menſchliche Körper kein Glied oder (mannigfaltig zuſammengeſetzter) Theil der Körperwelt, ſo würde er nicht von anderen Körpern in ſo mannigfaltiger Weiſe afficirt werden, ſo gäbe es im menſchlichen Körper keine Affectionen und im menſchlichen Geiſt keine Ideen derſelben, ſo gäbe es in der menſchlichen Natur weder Affecte noch Leidenſchaften.

Unter der Herrſchaft der Leidenſchaften ſind wir vollkommen unfrei. Wenn es alſo überhaupt eine Freiheit giebt, ſo kann ſie nur beſtehen in einer Macht, welche die Gewalt der Leidenſchaften aufhebt, und dieſe Macht kann nur bei den thätigen Affecten ſein. Wir leiden, wenn wir von Außen d. h. von anderen Dingen

afficirt werden. Dieſe anderen Dinge ſind die äußeren Urſachen von dem, was in uns geſchieht; ſie ſind nicht die alleinige Urſache unſeres Leidens, denn unſere eigene empfängliche Natur iſt auch dabei im Spiel. Wir leiden mithin, wenn wir von dem, was geſchieht, die alleinige Urſache nicht ſind. Das Leiden iſt eine Wirkung, die aus unſerer eigenen Natur d. h. aus uns ſelbſt nicht allein, ſondern nur zum Theil erklärt werden kann. Eine ſolche Urſache aber, aus der eine beſtimmte Wirkung nicht vollkommen, ſondern nur zum Theil begriffen werden kann, nennt Spinoza inadäquat. Wir leiden alſo, wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die inadäquate Urſache ſind. Die Erklärung iſt ſo genau, daß ſie ſich umkehren läßt. Wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die inadäquate Urſache ſind, ſo verhalten wir uns leidend. Wir leiden, ſo lange wir nicht allein wirken. Wir ſind thätig, wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die alleinige oder adäquate Urſache ſind*).

Wir ſind die inadäquate Urſache aller unſerer Leidenſchaften, denn in unſern Leidenſchaften wirken immer andere Dinge mit. Die Frage alſo iſt: ob es eine menſchliche Thätigkeit giebt, die das Leiden ausſchließt; ob es etwas giebt, das aus der menſchlichen Natur vollſtändig begriffen werden kann, deſſen adäquate Urſache wir ſelbſt ſind? Der menſchliche Körper hört nicht auf, von anderen Körpern afficirt zu werden; er hört nicht auf, ſich leidend zu verhalten. In unſerer körperlichen Natur kann daher jene Thätigkeit, welche die Leidenſchaften beherrſcht, nicht geſucht werden. Sie wird alſo nur in dem menſchlichen Geiſt, in unſerer denkenden Natur geſucht werden dürfen. Wenn ſie überhaupt möglich iſt, kann ſie nur durch den Geiſt ſtattfinden.

---

*) Eth. III. Def. I. II.

2. Adäquate und inadäquate Erkenntniß.

Die Wirkungen des Geiſtes ſind die Ideen. Wenn es Ideen giebt, die bloß aus dem Geiſte folgen, deren alleinige oder adäquate Urſache unſere denkende Natur iſt, ſo würde gefunden ſein, was wir ſuchen. Die Ideen, welche die Dinge vorſtellen, wie ſie ſind, d. h. vollkommen klar und deutlich, nennt Spinoza adäquat; die unklaren und undeutlichen dagegen inadäquat. So lange wir nun in den Leidenſchaften befangen ſind, erfüllt von den Begierden nach den Dingen außer uns, ſo lange ſtellen wir die Dinge nicht vor, wie ſie ſind, ſondern wie wir ſie begehren: unſere Ideen ſind abhängig von unſeren Begierden und Affectionen, d. h. ſie ſind unklar oder inadäquat. Unſere Begierden aber nach anderen Dingen außer uns ſind verurſacht ſowohl durch uns als durch jene Dinge. Wir ſind daher nur zum Theil die Urſache dieſer Begierden, alſo auch nur zum Theil die Urſache jener inadäquaten Ideen, wir ſind deren inadäquate Urſache; wir verhalten uns daher leidend, ſo lange wir unklar denken: der menſchliche Geiſt leidet, ſofern er unklare oder inadäquate Ideen hat.

Die Ideen, welche bloß aus dem Geiſt folgen, können daher nicht inadäquate Ideen ſein, ſondern nur adäquate. Oder anders ausgedrückt: der Geiſt kann nie die adäquate Urſache ſein der falſchen Erkenntniß, ſondern nur der wahren. Geſetzt den Fall, daß es ihm überhaupt möglich iſt, vollkommen thätig zu ſein oder als adäquate Urſache zu handeln, ſo wird deren Wirkung nur die wahre oder adäquate Erkenntniß der Dinge ſein können. Die Freiheit alſo, von der allein geredet werden kann, d. i. die Freiheit von den Leidenſchaften oder die Macht über dieſelben, iſt nur möglich durch die Erkenntniß der Wahrheit. Mit dieſer Freiheit fällt die Sittlichkeit zuſammen. Die beiden Fragen, die noch vor

uns liegen, laſſen ſich daher beſtimmter in folgender Form ausſprechen: Wie folgt aus dem menſchlichen Geiſte die adäquate Erkenntniß? Wie folgt aus der adäquaten Erkenntniß die Freiheit, welche eins iſt mit dem ſittlichen Leben d. h. mit der Herſchaft über die Leidenſchaften?

Es iſt die erſte dieſer beiden Fragen, die uns jetzt beſchäftigt.

II.

Der menſchliche Geiſt als Idee des menſchlichen Körpers.

1. Der Geiſt als Idee eines wirklichen Dinges.

Alle Dinge ſind Modi der göttlichen Attribute, Wirkungen der göttlichen Vermögen; ſie ſind als Modi der Ausdehnung Körper, als Modi des Denkens Geiſter (Ideen). Jedes einzelne Ding iſt daher Geiſt und Körper in Einem. Geiſt und Körper ſind in jedem Dinge ein und daſſelbe Weſen, welches der Geiſt in der Form der Idee und der Körper in der Form der Bewegung ausdrückt.

Daraus erkennen wir, worin das Weſen des Geiſtes beſteht. Denn unter dem Weſen eines Dinges verſtehen wir diejenigen Bedingungen, durch welche das Ding exiſtirt, ohne welche es nicht exiſtiren kann *). Nehmen wir nun ein wirkliches Ding als Modus des Denkens d. h. als Idee, ſo haben wir Geiſt. Alſo beſteht das Weſen des Geiſtes darin, daß er die Idee eines wirklichen Dinges ausmacht. Denn zu den nothwendigen Bedingungen des Geiſtes gehört, 1) daß er ein wirkliches Weſen iſt, 2) daß er dieſes wirkliche Weſen iſt in der Form des Denkens d. h.

*) Eth. II. Def. II.

als Idee. „Unter Idee," ſagt Spinoza, „verſtehe ich den Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt bildet, weil er ein denkendes Weſen iſt*)." Dieſe Idee oder dieſer Begriff iſt alſo eine denkende Thätigkeit, ein Product des Geiſtes, eine Wirkung, die bloß aus der denkenden Natur folgt und deßhalb nicht erklärt werden darf als etwas, das wir von Außen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die ſinnliche Vorſtellung, noch als etwas, das ohne körperliche Bewegung nicht zu Stande kommt, wie die Bilder der Dinge und die Worte, mit denen wir häufig die Ideen verwechſeln. Darum unterſcheidet Spinoza die Idee als „conceptus mentis" von der „perceptio" und den „imagines rerum"**).

2. Der menſchliche Geiſt als Idee eines wirklichen Dinges.

(Theil des unendlichen Verſtandes.)

Was von jedem Geiſte gilt, gilt natürlich auch von dem menſchlichen. Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines einzelnen, wirklichen Dinges. Oder wie Spinoza dieſe erſte und allgemeinſte Erklärung ausdrückt: „was das wirkliche Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts anderes als die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit exiſtirenden Dinges***)." Er iſt ein einzelnes Weſen, alſo ein endlicher, beſtimmter Modus des Denkens. Da nun der Inbegriff aller Modi des Denkens oder aller Ideen der vollkommene unendliche Verſtand iſt, ſo leuchtet ein, daß der menſchliche Geiſt einen Theil des unendlichen Verſtandes aus-

*) Eth. II. Def. III.

**) Ebendaſelbſt. Def. III. Explic. Vgl. Prop. XLIX. Schol. Op. II. p. 124.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XI.

macht*). Der unendliche Verſtand iſt die unendliche und nothwendige Modification des Denkens, der menſchliche Geiſt eine endliche und zufällige. Der unendliche Verſtand begreift den Zuſammenhang aller Ideen in ſich, und da der Zuſammenhang und die Ordnung der Ideen gleich iſt dem Zuſammenhang und der Ordnung der Dinge, ſo begreift der unendliche Verſtand alle Dinge in ihrem wahren Zuſammenhange, d. h. er iſt deren vollſtändige Erkenntniß. Nun iſt der menſchliche Geiſt auch ein Theil des unendlichen Verſtandes, alſo auch ein Theil der vollſtändigen Erkenntniß der Dinge, alſo iſt er vermöge ſeiner Natur eine unvollſtändige oder inadäquate Erkenntniß der Dinge. Wie alſo iſt es möglich, daß aus der Natur des menſchlichen Geiſtes die adäquate Erkenntniß folgt, ohne welche die Macht über die Leidenſchaften nicht möglich iſt? In dieſer Frage liegt die Schwierigkeit.

3. Der menſchliche Geiſt als Idee des menſchlichen Körpers.

Iſt nun der Geiſt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, ſo iſt dieſes einzelne Ding das Object der Idee, die das Weſen des Geiſtes ausmacht. Dieſes Object iſt von der Idee verſchieden. Jedes einzelne wirkliche Ding iſt Geiſt (Idee) und Körper. Was in der Natur des einzelnen Dinges von der Idee verſchieden (nicht Geiſt) iſt, iſt bloß Körper. Alſo iſt es der Körper, der zunächſt das Object des Geiſtes ausmacht, denn außer dem Geiſt iſt in dem Dinge ſelbſt nichts als der Körper. Das Object des menſchlichen

*) Eth. II. Prop. XI. Coroll. Mens humana = pars infiniti intellectus Dei. Vgl. oben Capitel XVI. Nr. I. 3. S. 3097 flgd.

Geiſtes iſt daher der menſchliche Körper, oder der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. In der Idee des Objects wird vorgeſtellt oder gedacht, was in dem Objecte geſchieht. Daher die Sätze Spinoza's: „was auch nur in dem Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, geſchieht, das muß von dem menſchlichen Geiſte vorgeſtellt werden, oder davon wird es im Geiſte nothwendig eine Idee geben. Wenn alſo das Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper iſt, ſo wird in dieſem Körper nichts geſchehen können, was vom Geiſte nicht vorgeſtellt würde." „Das Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder ein beſtimmter, in Wahrheit exiſtirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes *)."

4. Der menſchliche Geiſt als Ideencomplex.

Je complicirter daher der Körper iſt, um ſo complicirter iſt der Geiſt, der die Idee des Körpers bildet. Je empfänglicher der Körper iſt für eine Menge Einwirkungen von Außen, um ſo fähiger iſt der Geiſt zu einer Menge von Vorſtellungen. Der menſchliche Körper iſt zuſammengeſetzt aus ſehr vielen Körpern. Alſo iſt die Idee dieſes Körpers zuſammengeſetzt aus ſehr vielen Ideen. „Die Idee, die das wirkliche Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nicht einfach, ſondern aus ſehr vielen Ideen zuſammengeſetzt" **). Wie alſo wird aus dem Compler der Ideen, in denen der menſchliche Geiſt beſteht, die adäquate Erkenntniß der Dinge folgen?

---

*) Eth. II. Prop. XII. XIII.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XIV. XV.

5. Der menſchliche Geiſt als Idee äußerer Körper.

Der menſchliche Körper wird von anderen Körpern außer ihm in mannigfaltiger Weiſe afficirt. Jede dieſer Affectionen iſt eine Wirkung ſowohl des menſchlichen Körpers, der fähig iſt, eine ſolche Einwirkung zu empfangen, als des äußeren Körpers, der fähig iſt, eine ſolche Einwirkung hervorzubringen. In der Wirkung iſt die Natur der Urſache ausgedrückt. Alſo iſt in jeder Affection des menſchlichen Körpers die Natur ſowohl des menſchlichen als des äußeren Körpers ausgedrückt. Da nun der menſchliche Geiſt vorſtellt, was im menſchlichen Körper geſchieht, ſo muß er deſſen Affectionen vorſtellen, und da in den letztern die Natur auch des äußeren Körpers mitausgedrückt iſt, ſo folgt, daß der menſchliche Geiſt die Idee eines äußern Körpers bildet, d. h. daß er auch andere Körper als nur den menſchlichen vorſtellt *).

Er iſt die Idee eines wirklichen Dinges; er iſt die Idee des menſchlichen Körpers als eines wirklich exiſtirenden Weſens. Nun iſt in dem menſchlichen Körper, der von Außen afficirt iſt, auch die Natur eines äußern Körpers mitausgedrückt. Alſo wird der menſchliche Geiſt auch den äußeren Körper als ein wirkliches Ding vorſtellen d. h. (nicht bloß als vergangen oder zukünftig, ſondern) als gegenwärtig. Der menſchliche Geiſt bildet daher nothwendig die Idee anderer, äußerer Körper als vorhandener Dinge. Die Vorſtellung eines äußeren, dem Geiſte gegenwärtigen Körpers dauert ſo lange als die Affection, deren äußere Urſache jener Körper iſt; und dieſe Affection dauert, bis eine andere an ihre Stelle tritt **).

---

*) Eth. II. Prop. XVI.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XVII.

6. Ideenassociation. Gedächtniß.

Nun kann der menschliche Körper vermöge seiner Beschaffenheit von mehreren äußeren Körpern zugleich afficirt werden; also wird auch der menschliche Geist mehrere Ideen zugleich haben, die ihm die Existenz mehrerer anderer, äußerer Körper vergegenwärtigen. Wie deren Wirkungen oder Affectionen in dem menschlichen Körper zusammentreffen, so werden auch die Ideen dieser Affectionen in dem menschlichen Geiste zusammentreffen und eine Art Verbindung (Association) eingehen. Wenn daher der Geist eine dieser so verknüpften Ideen von neuem bildet, d. h. wenn sich das Object einer dieser Ideen dem Geiste wiedervergegenwärtigt, so werden dadurch die anderen mit hervorgerufen, oder der Geist wird sich jener anderen wiedererinnern. So folgt aus der Natur des menschlichen Geistes das Gedächtniß. So verschiedenartig die menschlichen Naturen sind, so verschiedenartig sind ihre Affectionen, so verschieden daher auch die Ideencomplexe, in deren Wiederholung das Gedächtniß besteht. Die Spuren eines Pferdes werden in dem Soldaten die Ideen des Reiters, Krieges u. s. w. hervorrufen, in dem Landmann dagegen die Vorstellungen des Pfluges, Ackers u. s. w. Der Zusammenhang unserer Affectionen ist zufällig; der Zusammenhang der Dinge ist nothwendig, er kann nicht anders sein als er ist. Zufällig ist die Verknüpfung der Ideen im Gedächtniß, nothwendig dagegen die Verknüpfung der Ideen in der Erkenntniß. Das Gedächtniß ist daher weit entfernt, Erkenntniß zu sein*).

*) Eth. II. Prop. XVIII. Schol. Memoria = concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani.

7. Der menſchliche Geiſt als Idee ſeines Körpers. Reflexive Vorſtellung.

Der menſchliche Geiſt bildet demnach die Idee des menſchlichen Körpers und anderer Körper außer ihm. Er hat die Ideen beider, ſowohl des menſchlichen als anderer äußerer Körper; nun ſind die äußern Körper alle andern außer dem unſrigen, wir ſtellen daher äußere Körper vor, indem wir ſie von dem unſrigen unterſcheiden. Alſo folgt aus den Ideen der Affectionen, daß der menſchliche Geiſt einen Körper als den ſeinigen vorſtellt, daß er die Idee ſeines Körpers oder das Bewußtſein hat, mit einem Körper vereinigt zu ſein, der von allen andern unterſchieden iſt*).

Wenn aber der menſchliche Geiſt einen Körper als den ſeinigen vorſtellt, ſo folgt, daß er auch eine Idee von ſich hat, daß er vermöge einer reflexiven Vorſtellung ſich ſelbſt erkennt. Die Ideen nämlich der körperlichen Affectionen enthalten die Vorſtellung ſowohl des eigenen Körpers als anderer Körper außer ihm. Sobald daher der menſchliche Geiſt dieſe Ideen wahrnimmt, erkennt er ſein eigenes Daſein. Daher der Satz: „der menſchliche Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt**)."

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Aus der Natur des menſchlichen Körpers folgen die Affectionen. Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen die Ideen dieſer Affectionen. Aus dieſen Ideen folgt, daß der menſchliche Geiſt die Vorſtellung äußerer Körper d. h. anderer Körper außer dem

*) Eth. II. Prop. XIX.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXIII.

ſeinigen, alſo auch die Vorſtellung ſeines Körpers, alſo auch die Vorſtellung ſeiner ſelbſt hat.

III.

Der menſchliche Geiſt als Idee ſeiner ſelbſt.

1. Die Schwierigkeit. Der vermeintliche Widerſpruch.

Hier berühren wir in der Geiſteslehre Spinoza's einen Punkt, den manche als den dunkelſten in dem ganzen Syſtem bezeichnet haben. Der Geiſt ſoll nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern zugleich die Idee ſeiner ſelbſt ſein. Er iſt idea mentis, wie er idea corporis iſt. Da nun mens = idea corporis iſt, ſo iſt idea mentis = idea ideae corporis. Weil der Geiſt idea corporis iſt, darum ſoll er auch idea mentis (idea ideae corporis) ſein.

Wo liegt zunächſt in dieſem Punkte die Schwierigkeit, die unauflöslich ſein ſoll auf dem Standpunkte Spinoza's? Als Idee ſeiner ſelbſt, als Idee der Idee, wäre der menſchliche Geiſt ſelbſtbewußt; als ſelbſtbewußtes Weſen wäre er unterſchieden von allen Dingen, von allen Vorſtellungen. Das Selbſtbewußtſein ſei der Ausdruck eines ſelbſtändigen, von allen Dingen und allen Beſtimmungen unterſchiedenen, alſo allgemeinen und unbeſtimmten Weſens. Kein Modus iſt ſelbſtändig, allgemein, indeterminirt. Vielmehr iſt jeder Modus abhängig, bedingt, particular, durchgängig determinirt. Der menſchliche Geiſt iſt ein Modus. Wie alſo kann der menſchliche Geiſt ſelbſtbewußt oder Idee ſeiner ſelbſt ſein? Wie kann er, der nichts anderes iſt als ein Modus des Denkens, d. h. ein vollkommen beſtimmtes Denken, Selbſtbewußtſein haben, das nur möglich wäre durch Abſtraction von allen Modificationen des Denkens, durch Selbſtunterſcheidung von allen beſtimmten Ideen?

So lange der menſchliche Geiſt als Modus gilt, iſt das Selbſtbewußtſein ihm entgegengeſetzt, alſo die idea mentis, ſo ſcheint es, eine unmögliche Beſtimmung. Sie iſt daher entweder der größte Widerſpruch, in den Spinoza gerathen konnte, oder eine Fahrläſſigkeit, die ſich unwillkürlich eingeſchlichen hat, und welche namentlich Erdmann entſchuldigen und erklären möchte, „vielleicht durch ein praktiſches Bedürfniß und beſonders durch einen zweideutigen Terminus" *).

2. Der Widerſpruch als terminologiſcher Irrthum. (Erdmann.)

Was das praktiſche Bedürfniß betrifft, ſo würde dieſes, wenn es überhaupt dem Philoſophen wichtig geweſen wäre, ſeinem Syſteme auf Schritt und Tritt im Wege geſtanden haben. Nachdem es geduldet hat, daß Verſtand und Wille in Gott verneint wurde, ſo begreife ich nicht, warum es den menſchlichen Geiſt ohne Selbſtbewußtſein nicht hätte ertragen können und in dieſem Falle eine Beſtimmung forderte, welche den Begriff der Sache nothwendig verwirren mußte. Darum beruft ſich auch Erdmann mehr auf den zweideutigen Terminus als auf das praktiſche Bedürfniß. Dieſer zweideutige Terminus nämlich ſei der Ausdruck „esse formale", ein Ausdruck, der von allem körperlichen Daſein und, genau genommen, nur von dieſem gelte. Durch eine Ungenauigkeit braucht ihn Spinoza auch von den Ideen. Was in der Ausdehnung als Körper exiſtirt, das exiſtirt im Denken als Idee; es giebt darum nothwendig Ideen aller Körper. Nun iſt das körperliche Daſein gleich dem formalen. Es giebt darum Ideen

*) Erdmann, Vermiſchte Aufſätze (1846). S. 180.

alles formalen Seins. Da nun die Ideen ſelbſt auch bisweilen als formales Sein (esse formale) gelten, ſo redet Spinoza auch von Ideen der Ideen, und eine ungenaue Bezeichnung hat auf dieſe Weiſe die falſche und unmögliche verſchuldet*). Der abſichtliche Widerſpruch wäre beſſer als dieſe doppelte Fahrläſſigkeit, die einem Spinoza ſo übel läßt und ſo unähnlich ſieht. Aber es iſt nicht Spinoza, der ſich hier zweimal getäuſcht hat. Wir haben ſchon früher gezeigt, daß esse formale keineswegs bloß von den Körpern gelte. Esse formale heißt nicht bloß körperlich ſein, ſondern es heißt förmlich ſein, d. h. in einer beſtimmten Form des Daſeins exiſtiren, das iſt ſo viel als wirklich oder bewirkt (geformt) ſein. Die beſtimmten Wirkungen ſind die Modi des Denkens und der Ausdehnung d. h. Ideen und Körper. Esse formale bedeutet daher das wirkliche Daſein der Ideen und Körper. Und Spinoza konnte darum getroſt ſagen: „esse formale idearum.“ Die Ideen, welche förmlich exiſtiren, ſind die Modi des göttlichen Denkens, die denkenden Naturen, die Geiſter. Die idea mentis iſt alſo nicht die Folge eines ungenauen Ausdrucks, ein terminologiſcher Irrthum, wie Erdmann ſie nehmen möchte. Auch hat Spinoza dieſe Bezeichnung nicht etwa beiläufig einmal fallen laſſen, ſo daß man darüber wegſehen könnte; ſondern er hat den Begriff der idea mentis in einer Reihe von Lehrſätzen ausdrücklich entwickelt und alſo genau gewußt, was er damit wollte.

3. Die Idee des Geiſtes als nothwendige Folge aus dem Begriff des Geiſtes.

Ich werde zunächſt zeigen, daß die idea mentis aus dem

*) Erdmann a. a. O. S. 181.

Begriff des menſchlichen Geiſtes nothwendig folgt. Was iſt der menſchliche Geiſt? Er iſt ein Modus des göttlichen Denkens. Er iſt als dieſer Modus die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit exiſtirenden Dinges. Er iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Jede dieſer Definitionen führt nothwendig zu dem Begriff der idea mentis.

a. Der Geiſt als Modus des Denkens.

Das göttliche Denken begreift den Zuſammenhang aller Ideen in ſich. Der Zuſammenhang der Ideen iſt gleich dem Zuſammenhang der Dinge. Was die Dinge in Wahrheit ſind, das iſt in dem Zuſammenhang aller Ideen vollſtändig begriffen. Alſo bildet das göttliche Denken die vollſtändige Erkenntniß aller Dinge. In dem göttlichen Denken iſt demnach die adäquate Idee jedes Dinges, alſo auch die des menſchlichen Geiſtes d. h. idea mentis. Nun iſt aber eine beſtimmte Idee in Gott oder in dem göttlichen Denken nur ſofern es modificirt iſt. Denn die beſtimmte Idee folgt nicht unmittelbar aus dem Weſen Gottes, ſondern aus einer andern Idee, die wieder aus einer andern folgt, und ſo fort ins Endloſe. Alſo giebt es in Gott eine idea mentis, ſofern das göttliche Denken eine beſtimmte Idee d. h. die Idee eines beſtimmten Dinges ausmacht. Aber die Idee eines beſtimmten Dinges iſt, was wir Geiſt nennen. Es giebt alſo in Gott eine Idee des menſchlichen Geiſtes, ſofern Gott das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Alſo muß es im menſchlichen Geiſt eine idea mentis d. h. eine Idee ſeiner ſelbſt geben. Das folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als eines Modus des göttlichen Denkens.

b. Der Geiſt als idea rei.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines wirklichen Dinges.

Jedes einzelne wirkliche Ding iſt ſowohl Körper als Geiſt. Alſo iſt die Idee dieſes Dinges nothwendig die Idee ſowohl des Körpers als des Geiſtes, alſo nicht bloß idea corporis, ſondern auch idea mentis. Mithin iſt der menſchliche Geiſt zugleich idea mentis oder Idee ſeiner ſelbſt. Das folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als einer idea rei. Man wende nicht ein, daß Spinoza die Worte res und corpus gleichbedeutend gebrauche. Hier wenigſtens iſt es offenbar nicht der Fall. Sonſt würde er nicht in erſter Linie erklären, der Geiſt ſei idea rei, und in zweiter, er ſei idea corporis. Hier hält er beide Begriffe wohl auseinander. Das Ding iſt Idee und Körper. Der Körper iſt das Ding ohne Idee; res iſt der Körper mit ſeinem Begriff, corpus iſt der Körper ohne denſelben. Die Idee des Dinges iſt daher die Idee ſowohl der Idee (idea ideae) als des Körpers.

c. Der Geiſt als idea corporis.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Aber dieſe Idee folgt nicht aus dem Körper, ſondern bloß aus der Natur des Geiſtes. Der Körper iſt das Object dieſer Idee, nicht deren Urſache. Dieſe Urſache iſt bloß der Geiſt, ſofern er ein denkendes Weſen iſt. Die idea corporis iſt demnach ein Product (nicht des Körpers, ſondern) bloß des Geiſtes, ſie geht von ihm aus, ſie wird von ihm erzeugt, ſie iſt ſein Werk, alſo idea mentis. Wenn Spinoza ausdrücklich hervorheben wollte, daß die Idee des Körpers nicht durch den Körper, ſondern durch den Geiſt bewirkt iſt: was konnte er anders thun, als die idea corporis zugleich als idea mentis erklären? Um dieſen Unterſchied grammatiſch auszudrücken, ſo würden wir ſagen, daß in der „idea corporis“ der Körper objectiver Genitiv, dagegen in der „idea mentis“ der

Geiſt ſubjectiver Genitiv ſei. Was aus dem Denken erzeugt iſt, das iſt gedacht; was gedacht iſt, das iſt objectiv. Die Producte des Denkens ſind zugleich ſeine Objecte. Darum iſt die idea corporis als ein Product des Geiſtes zugleich deſſen Object. Alſo iſt der menſchliche Geiſt eine Idee, deren Object die idea corporis iſt, d. h. er iſt idea ideae corporis, alſo idea mentis, d. h. die Idee ſeiner ſelbſt. Das folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als der idea corporis. In der Idee des Körpers iſt der Körper nur objectiver Genitiv; in der Idee des Geiſtes iſt der Geiſt ſowohl ſubjectiver als objectiver.

Alſo folgt die idea mentis aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, ſofern derſelbe modus cogitandi, idea rei, idea corporis iſt.

4. Die Sätze von der idea mentis.

Wie verhält ſich der Körper zu der Idee, die das Weſen des Geiſtes ausmacht? Er iſt deren Object. Wie verhält ſich die Idee des Körpers zu der Idee, die das Weſen des Geiſtes ausmacht? Sie iſt als Product des Geiſtes zugleich deſſen Object. In der idea corporis iſt der Körper das Object des Geiſtes. In der idea mentis iſt der Geiſt ſein eigenes Object. Alſo iſt die Idee des Geiſtes mit dem Geiſte ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt mit dem Körper.

Weil der Geiſt die Idee des Körpers iſt, darum iſt er auch die Idee der Affectionen des Körpers. Weil der Geiſt die Idee des Körpers (nicht bloß iſt, ſondern) begreift, darum begreift er auch die Ideen der Affectionen des Körpers. Iſt die Idee des Körpers ſein Object, ſo ſind auch die Ideen der körperlichen Affectionen ſeine Objecte. Weil ihm die Ideen dieſer Affectionen objec-

tiv ſind, darum iſt ihm auch der Unterſchied ſeines Körpers von anderen äußeren Körpern objectiv, darum begreift er einen Körper als den ſeinigen, alſo zugleich ſich ſelbſt.

Jetzt werden uns die Sätze einleuchten, in denen Spinoza die Lehre der idea mentis entwickelt. „Es giebt auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, die in Gott auf dieſelbe Weiſe erfolgt und zu Gott auf dieſelbe Weiſe gehört, als die Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers." „Dieſe Idee des Geiſtes iſt mit dem Geiſte ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt mit dem Körper." „Der menſchliche Geiſt erkennt nicht bloß die Affectionen des Körpers, ſondern auch die Ideen dieſer Affectionen." „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt*)."

5. Die Wichtigkeit dieſes Begriffs.

Die idea mentis gegen die ſenſualiſtiſche Auffaſſung der idea corporis

Dieſe Sätze, die mit mathematiſcher Genauigkeit zuſammenhängen und fortſchreiten, erheben die idea mentis zu einem bewieſenen, nothwendigen, unentbehrlichen Begriff der Lehre Spinoza's. Der Geiſt dieſer Lehre fordert dieſen Begriff, und im Gegenſatz zu denen, die hier einen unbegreiflichen Widerſpruch entdeckt haben wollen, finde ich, daß vielmehr das Syſtem in einem ſeiner weſentlichſten Punkte dunkel und leicht mißverſtändlich ſein könnte, wenn nicht der Begriff der idea mentis ausdrücklich gegeben und erklärt wäre. Es handelt ſich in dem ganzen Syſtem darum, den Unterſchied und die Einheit der Attribute genau einzuhalten und zu bejahen: die Identität nicht auf Koſten

*) Eth. II. Prop. XX. XXI. XXII. XXIII.

des Unterſchiedes, den Unterſchied nicht auf Koſten der Identität. Nun verhalten ſich Geiſt und Körper im Menſchen, wie Denken und Ausdehnung in Gott. Es iſt darum von der größten Wichtigkeit, daß Geiſt und Körper richtig vereinigt und richtig unterſchieden werden.

Der Geiſt iſt die Idee des Körpers. Wäre der Geiſt nur die Idee des Körpers, ſo könnte man verſucht ſein zu meinen, daß ſich der Geiſt zum Körper verhalte, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte ſcheinen, daß in der Idee des Körpes der Geiſt das empfängliche und beſtimmbare Weſen, dagegen der Körper das beſtimmende und formgebende ſei; daß jener den leidenden, dieſer den thätigen Factor in der idea corporis ausmache; daß, an ſich betrachtet, der Geiſt einer leeren Fläche gleiche, die ihre Vorſtellungen von Außen empfange. Dann wäre der menſchliche Geiſt bei Spinoza, was er bei Locke iſt: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers erſt beſchrieben und angefüllt wird; dann wäre zuletzt der Körper die Urſache des Geiſtes, die Ausdehnung die Urſache des Denkens, die mechaniſch bewegte Materie die Urſache aller Dinge. Der Begriff des Geiſtes würde dann ſenſualiſtiſch, der Begriff der Dinge materialiſtiſch. Dann erſcheint die Lehre vom menſchlichen Geiſte, als ob ſie nicht in der Ethik Spinoza's, ſondern in Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand ausgemacht worden wäre. Giebt man in der menſchlichen Natur dem Körper das Uebergewicht, ſo muß man daſſelbe in der Natur der Dinge allen Körpern, alſo der Materie überhaupt einräumen; und wenn die Materie oder die Ausdehnung einmal die überwiegende Macht hat, ſo iſt es nur folgerichtig, wenn man ihr zuletzt alle Macht einräumt und mit dem reinen Materialismus im système de la nature endet. Dann aber iſt das Verhältniß zwi-

ſchen Geiſt und Körper, zwiſchen Denken und Ausdehnung in einer Weiſe gefaßt, die den Grundbegriffen Spinoza's aufs äußerſte widerſtreitet. Dieſe ſenſualiſtiſche und materialiſtiſche Auffaſſung wäre der Lehre Spinoza's gegenüber das gröbſte Mißverſtändniß.

Die Idee iſt im Sinne Spinoza's ein Product nicht der ausgedehnten, ſondern allein der denkenden Natur; ſie iſt eine beſtimmte Thätigkeit des Denkens. Ausdrücklich und zu verſchiedenen Malen erklärt Spinoza, daß man die Idee nicht verwechſeln dürfe mit der ſinnlichen Vorſtellung oder dem Bilde, das man von Außen empfange. Sie ſei ein Begriff, den der Geiſt bilde, weil er ein denkendes Weſen ſei. Dieſer Definition wird die ausdrückliche Erläuterung hinzugefügt: „ich ſage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil dieſes Wort den Schein haben könnte, als ob ſich der Geiſt leidend zu dem Objecte verhalte. Dagegen bedeutet das Wort Begriff eine Handlung des Geiſtes*)." Und an einer andern Stelle giebt Spinoza eine Erklärung, die jenem Mißverſtändniß geradezu begegnen will, welches die Idee für eine Wirkung des Körpers anſieht und den Begriff des Geiſtes ſenſualiſtiſch auffaßt. „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß auch, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt; denn eine wahre Idee haben heißt nichts anderes als die Sache vollkommen oder aufs beſte erkennen; und ein Zweifel daran iſt nur möglich, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen ſelbſt**)." Die Idee des Körpers iſt

*) Eth. II. Def. III. Explic. Vgl. oben Seite 428. Idea = mentis conceptus. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem

ſo viel als die Erkenntniß des Körpers (idea sive cognitio corporis).

Die Idee des Körpers wäre eine blinde Vorſtellung, ſie wäre, was ſie in keinem Falle ſein ſoll: „quid mutum, instar picturae in tabula“, wenn ſie nicht ein Erzeugniß des Denkens, eine Thätigkeit des Geiſtes, eine gedachte oder bewußte Vorſtellung, d. h. wenn ſie nicht dem Geiſt objectiv wäre. Der Geiſt hat nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern er hat ſie erzeugt, er iſt ihre Urſache, ihre alleinige Urſache. Wie konnte Spinoza dieſen richtigen und entſcheidenden Punkt kürzer und bündiger ausdrücken, als indem er ſagte, daß die idea corporis zugleich idea mentis ſei? Der Geiſt iſt nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern er weiß dieſe Idee als ſein Object. Sie iſt nicht eine blinde, ſondern eine bewußte Vorſtellung. Wie konnte dieß treffender ausgedrückt werden, als indem geſagt wurde, daß der Geiſt als idea corporis zugleich idea ideae corporis ſei?

Bei Spinoza iſt der Geiſt nicht Subſtanz, was er bei Descartes geweſen war, ſondern nur Modus; er iſt deßhalb kein Modus des Körpers, was er bei Locke zu werden beginnt, ſondern ein Modus bloß des Denkens. Spinoza's Geiſtesbegriff hält die Mitte zwiſchen Descartes und Locke. Weil er der carteſianiſche nicht mehr iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der ſenſualiſtiſche. Wer die idea corporis ſenſualiſtiſch nehmen wollte, dem wird entgegengehalten die idea mentis. An dieſem Begriff ſcheitert jene Auffaſſung als ein grundloſes Mißverſtändniß.

involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.

6. Die idea mentis kein allgemeines und unbeſtimmtes Sebſtbewußtſein.

Die idea corporis darf nicht ſo gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geiſtes als eines Modus des Denkens aufgehoben wird. Dieſer Auffaſſung wird vorgebeugt durch die idea mentis. Aber die idea mentis darf nicht ſo gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geiſtes als eines Modus aufgehoben wird. Dieß wäre der Fall, wenn in der idea mentis der Geiſt ſeiner bewußt wäre als eines ſelbſtändigen, unabhängigen, allgemeinen, unbeſtimmten Weſens. Dann wäre die idea mentis der Ausdruck des reinen Selbſtbewußtſeins: das Ich als Subſtanz. Und in dieſer Form würde ſie freilich der Natur eines Modus, alſo dem Geiſtesbegriffe Spinoza's, aufs äußerſte widerſtreiten. Wenn der ſpinoziſtiſche Geiſtesbegriff nicht mehr der carteſianiſche iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der locke'ſche. Und wenn dieſer Geiſtesbegriff der locke'ſche nicht iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der fichte'ſche. Wenn Spinoza in ſeinem Geiſtesbegriff nicht übereinſtimmt mit Locke, folgt daraus ſchon, daß er in dieſem Punkte übereinſtimmen müſſe mit Fichte? Um Spinoza richtig zu verſtehen, müſſen wir uns hüten, ſeinen Geiſtesbegriff weder nach der materialiſtiſchen Seite noch nach der idealiſtiſchen Seite hin zu übertreiben.

Die idea corporis iſt keine blinde Vorſtellung wie die „pictura in tabula", ſondern eine bewußte. Dieſe bewußte Vorſtellung iſt keine unbeſtimmte und leere, wie das reine oder abſtracte Selbſtbewußtſein, ſondern eine durchgängig beſtimmte. Ein reines oder leeres Selbſtbewußtſein, ein ſolches, das ſich von allen ſeinen Vorſtellungen unterſcheidet und nichts übrig läßt als ein völlig unbeſtimmtes und abſtractes Weſen, wäre für Spinoza in der

Natur des Geiſtes dieſelbe Ungereimtheit, als ein leerer Raum in der Natur der Körper. Wie der Geiſt nicht ohne den Körper und dieſer beſtimmte Geiſt nicht ohne dieſen beſtimmten Körper iſt, ſo iſt auch die Idee des Geiſtes nicht ohne die Idee des Körpers, dieſes beſtimmten Körpers, nicht ohne dieſe beſtimmten Ideen. Nicht umſonſt erklärt Spinoza: der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt." Ein Selbſtbewußtſein ohne beſtimmte Vorſtellungen wäre im Sinne Spinoza's ein Modus ohne Modification, ein Ding ohne Daſein, alſo eine reine Chimäre.

7. Der Geiſt als Erkenntnißvermögen.

Jetzt leuchtet ein, wie auf dem Standpunkte Spinoza's das Weſen des menſchlichen Geiſtes begriffen werden muß und was nothwendig daraus folgt. Der Geiſt iſt als Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, als Idee des Körpers, als Idee ſeiner ſelbſt eine durchgängig beſtimmte und bewußte Vorſtellung. Er iſt als ſolche weder tabula rasa im Sinne Locke's noch reines oder abſtractes Selbſtbewußtſein im Sinne Fichte's. Die Vorſtellung ohne beſtimmten Inhalt wäre leer, die Vorſtellung ohne Bewußtſein wäre blind. Der menſchliche Geiſt iſt keines von beiden; denn er iſt zugleich beſtimmt und bewußt. Er iſt beſtimmt, das heißt: was er vorſtellt, ſind wirkliche Dinge. Er iſt bewußt, das heißt: dieſe Vorſtellungen ſind ſeine Objecte. Die Vorſtellungen wirklicher Dinge ſind unſere Objecte, das heißt: wir erkennen die Dinge.

Alſo bildet der Geiſt vermöge ſeiner Natur die Erkenntniß beſtimmter Dinge, oder ſeine naturgemäße Handlungsweiſe iſt das wirkliche Erkennen. Wie aus dem Weſen des menſchlichen

Körpers nothwendig beſtimmte Bewegungen folgen, ſo folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes nothwendig ein beſtimmtes Erkennen. Da er von Natur die bewußte Vorſtellung eines wirklichen Dinges ausmacht, ſo iſt der menſchliche Geiſt vermöge ſeiner Natur ein erkennendes Weſen. Wie aus dem Begriff Gottes die Exiſtenz folgt, ſo folgt aus dem Begriff des Geiſtes eine gewiſſe Erkenntniß der Dinge. Die Frage heißt: welche Erkenntniß folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes? Iſt unter den Erkenntniſſen, welche der menſchliche Geiſt bewirkt, auch die adäquate?

Einundzwanzigstes Capitel.

Die menſchliche Erkenntniß.

Irrthum und Wahrheit. Einbildung und Vernunft.

I.

Die inadäquate Erkenntniß oder die Imagination.

1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee oder Erkenntniß eines einzelnen wirklichen Dinges; er iſt als ſolche die Erkenntniß ſowohl ſeines Körpers als ſeiner ſelbſt. Iſt dieſe Erkenntniß adäquat oder inadäquat? Sie iſt adäquat, wenn ſie das Ding vollſtändig begreift, ſo wie es iſt im Zuſammenhang der Dinge, nicht bloß in dieſer oder jener Beziehung. Die vollſtändige Erkenntniß eines Dinges oder deſſen adäquate Idee iſt nothwendig in einem Verſtande, der den Zuſammenhang der Dinge vollkommen begreift oder, was dasſelbe heißt, der den Zuſammenhang oder Inbegriff aller Ideen bildet. Das iſt der abſolut unendliche Verſtand, jener unendliche und nothwendige Modus des Denkens, zu dem ſich der menſchliche Geiſt als endlicher oder einzelner Modus verhält, wie der Theil zum Ganzen. Iſt nun die adäquate Erkenntniß der Dinge eine

nothwendige Folge des unendlichen Verſtandes, ſo wird die Erkenntniß, die aus dem beſchränkten Vermögen des menſchlichen Geiſtes nothwendig folgt, zunächſt die adäquate nicht ſein.

a. Die Theile des menſchlichen Körpers.

Das nächſte Object des menſchlichen Geiſtes iſt der menſchliche Körper. Dieſer iſt zuſammengeſetzt aus Theilen, welche ſelbſt wieder ſehr zuſammengeſetzt ſind. Dieſe Theile bilden den menſchlichen Körper, indem ihre Bewegungen eine ſolche Wechſelwirkung eingehen, daß ſie ein Ganzes ausmachen. Aber dieſe Theile exiſtiren auch außerhalb des menſchlichen Körpers; ſie ſind aus anderen Körpern entſtanden, ſie können auf andere Körper einwirken und Einwirkungen von dieſen empfangen. Ihre Zuſammengehörigkeit im menſchlichen Körper drückt daher keineswegs alle ihre Vermögen oder ihr vollſtändiges Weſen aus. Die Idee des menſchlichen Körpers enthält alſo nicht die vollſtändigen oder adäquaten Ideen aller Theile des menſchlichen Körpers. Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt daher keineswegs eine adäquate Erkenntniß aller Körper, aus denen der menſchliche beſteht *).

b. Die äußeren Körper.

Der menſchliche Körper wird von einem andern Körper außer ihm afficirt. Dieſe Affection iſt eine Wirkung des äußeren Körpers und darum ein Ausdruck ſeiner Natur. Aber dieſe Natur äußert ſich hier nur in Rückſicht auf den menſchlichen Körper, alſo wird in der Affection des menſchlichen Körpers keineswegs das vollſtändige Weſen des äußeren Körpers ausgedrückt. Er iſt auch nicht die alleinige Urſache jener Affection, die ohne die em-

*) Eth. II. Prop. XXIV.

pfängliche Natur des menſchlichen Körpers nicht möglich wäre. Alſo iſt der äußere Körper die inadäquate Urſache der Affection des unſrigen. Dieſe Affection iſt eine Wirkung, die aus der Natur des äußeren Körpers nicht vollſtändig begriffen werden kann, alſo eine Wirkung, aus der ebenſo wenig die Natur des äußeren Körpers ſich vollſtändig begreifen läßt. Daher enthält die Idee der Affection des menſchlichen Körpers keine adäquate Erkenntniß des äußeren Körpers. Nun erkennt der menſchliche Geiſt das Daſein der äußeren Körper nur, indem er die Affectionen ſeines Körpers erkennt. Alſo folgt aus dem menſchlichen Geiſte keine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper*).

c. Der menſchliche Körper.

Ebenſo wenig iſt der menſchliche Körper die adäquate Urſache ſeiner Affectionen, die er von Außen empfängt. Eine ſolche Affection iſt eine Wirkung, aus der die Natur des menſchlichen Körpers keineswegs vollſtändig erkannt werden kann. Alſo enthalten die Ideen dieſer Affectionen keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers. Da nun der menſchliche Geiſt die Exiſtenz ſeines Körpers nur erkennt, ſofern er deſſen Affectionen wahrnimmt, ſo folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers**).

d. Die Affectionen des menſchlichen Körpers.

Die Affectionen des menſchlichen Körpers ſind Wirkungen ſowohl des menſchlichen als des äußeren Körpers. Wenn die Ur-

*) Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXVII.

ſache nicht vollſtändig erkannt wird, ſo kann auch die Wirkung nicht vollſtändig erkannt werden. Nun hat der menſchliche Geiſt weder die adäquate Idee des menſchlichen Körpers noch die des äußeren Körpers. Alſo können auch die Ideen der Affectionen des menſchlichen Körpers nicht adäquat ſein. Die Ideen dieſer Affectionen (unſere ſinnlichen Wahrnehmungen) ſind daher nicht klar und deutlich, ſondern verworren. Aus dem menſchlichen Geiſte folgt daher keine adäquate Erkenntniß der Affectionen des menſchlichen Körpers*).

c. Der menſchliche Geiſt.

Nun erkennt der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Affectionen ſeines Körpers mit Bewußtſein erkennt, d. h. ſofern ihm die Ideen dieſer Affectionen objectiv ſind. Aus einer unklaren Erkenntniß folgt nie eine klare. Alſo enthält das Bewußtſein (die Idee der Idee) der körperlichen Affection keine klare Erkenntniß des Geiſtes. Oder aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt keine adäquate Erkenntniß ſeiner ſelbſt**).

„Daraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo lange er die Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur" (d. h. auf ſinnliche Weiſe oder durch die Ideen der körperlichen Affectionen) „wahrnimmt, weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß hat, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, indem er die Vorſtellungen der körperlichen Affectionen wahrnimmt. Er erkeunt ſeinen Körper nur, indem er deſſen Affectionen vorſtellt. Er erkenut durch dieſe Vorſtellungen

*) Eth. II. Prop. XXVIII.
**) Ebendaſelbſt. Prop. XXIX.

allein die äußeren Körper. Alſo hat er vermöge dieſer Vorſtellungen weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, ſondern nur eine verſtümmelte und verworrene (cognitionem mutilatam et confusam *)."

f. Die Dauer der Dinge.

Jedes Ding ſtrebt ſich ſelbſt zu erhalten, keines will ſeine Vernichtung. In dieſem Streben beſteht das Weſen jedes Dinges. Alſo folgt aus dem Weſen keines Dinges das Ende ſeines Daſeins, alſo die Dauer ſeiner Exiſtenz **). Vielmehr iſt dieſe abhängig von äußeren Bedingungen, die nur aus dem Zuſammenhang aller Dinge vollſtändig begriffen werden können. Da nun der menſchliche Geiſt eine ſolche vollſtändige Erkenntniß nicht hat, ſo können wir von der Dauer weder unſeres Körpers noch der einzelnen Dinge außer uns eine adäquate Erkenntniß haben, ſondern nur eine inadäquate ***).

Die Erkentniß alſo, die aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt, iſt inadäquat in Betreff der Theile des menſchlichen Körpers, der äußeren Körper, des menſchlichen Körpers, der Affectionen des menſchlichen Körpers, des menſchlichen Geiſtes, der Dauer des menſchlichen Körpers, der Dauer aller einzelnen Dinge

*) Eth. II. Prop. XXIX. Coroll. Schol.: „Ich behaupte ausdrücklich, daß der Geiſt von ſich ſelbſt, von ſeinem Körper, von dem äußeren Körper keine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, ſo lange er nach dem gemeinen Laufe der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. ſo lange er von Außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, beſtimmt wird, dieſes oder jenes zu betrachten."

**) Vgl. oben Cap. XVIII. Nr. II. 3. S. 352.

***) Eth. II. Prop. XXX. XXXI.

außer uns. Wenn aber der menſchliche Geiſt weder die äußeren Körper noch den eigenen noch ſich ſelbſt, alſo weder Geiſter noch Körper, alſo kein Ding adäquat erkennt: wie ſoll noch eine adäquate Erkenntniß der Dinge ſtattfinden können vermöge des menſchlichen Geiſtes?

2. Die inadäquate Erkenntniß als Irrthum.

Alle adäquate Erkenntniß iſt wahr und alle inadäquate iſt falſch. Der Satz iſt ſo genau, daß er ſich umkehren läßt. Alle falſche Erkenntniß iſt inadäquat. Hieraus erhellt, worin der Irrthum beſteht. Irrthum iſt überhaupt nur im Denken möglich. Etwas poſitives kann er nicht ſein, denn ſonſt wäre er ein wirklicher oder poſitiver Modus des Denkens. Da nun alle wirklichen oder poſitiven Modi des Denkens (Ideen) in Gott ſind, ſo müßte der Irrthum, wenn er poſitiv wäre, in Gott ſein. Da aber alle Ideen in Gott wahr ſind, ſo kann der Irrthum nicht in Gott, alſo auch nicht poſitiv ſein. Wo aber gar kein Erkennen ſtattfindet, da iſt der Irrthum ebenfalls unmöglich. Denn ein Anderes iſt gar nicht wiſſen, ein Anderes iſt irren. Der Irrthum iſt weder poſitiv noch iſt er die abſolute Abweſenheit des Wiſſens. Er kann alſo nur beſtehen in einem Wiſſen, dem etwas fehlt, in einem Mangel der Erkenntniß d. h. in einer mangelhaften Erkenntniß, nicht „in absoluta ignorantia“, ſondern „in privatione cognitionis“. Irrthum iſt Mangel der wahren oder adäquaten Erkenntniß, d. h. er iſt eine inadäquate oder ein ſolcher Mangel der Erkenntniß, wie ihn die inadäquaten oder verworrenen Ideen nothwendig mit ſich führen. Alle inadäquate Erkenntniß iſt demnach Irrthum (falsitas)*).

*) Eth. II. Prop. XXXII — XXXV.

3. Die Freiheit als Beiſpiel des Irrthums.

Jede unvollſtändige Erkenntniß iſt inadäquat. Wenn wir eine Sache nicht vollſtändig erkennen, ſo iſt in der Natur dieſer Sache etwas enthalten, das wir nicht erkennen. Sind wir uns dieſer unſerer Nichterkenntniß oder dieſes Mangels unſerer Erkenntniß bewußt, ſo werden wir nicht irren. Sind wir uns dagegen dieſes Mangels nicht bewußt, ſo halten wir unſere inadäquate Erkenntniß für vollſtändig und wahr, und eben dadurch entſteht der Irrthum. Wir werden dann verneinen oder als nicht vorhanden betrachten, was wir nicht erkennen. Wir werden meinen, daß in der Natur der Dinge fehlt, was in unſerer Erkenntniß derſelben fehlt. So ſind z. B. die Menſchen ſich wohl ihrer Handlungen bewußt, aber der beſtimmten Urſachen dieſer Handlungen ſind ſie ſich nicht bewußt. Jetzt meinen ſie, daß ihre Handlungen überhaupt keine beſtimmten Urſachen haben; ſie halten daher ihre Handlungen für indeterminirt und ſich ſelbſt für frei. So iſt die Einbildung der menſchlichen Freiheit ein Irrthum und dieſer Irrthum die offenbare Folge einer inadäquaten Erkenntniß. Charakteriſtiſch genug, daß es die menſchliche Freiheit iſt, die Spinoza anführt als erſtes Beiſpiel des Irrthums*).

4. Die Univerſalien oder Gattungsbegriffe.

Die unvollſtändige Erkenntniß begreift die Natur eines Dinges nur zum Theil. Sie iſt um ſo unvollſtändiger, je geringer der Theil iſt, den ſie begreift. Sie iſt um ſo inadäquater, je unvollſtändiger ſie iſt. Darum ſind alle Theilbegriffe unvollſtändige, inadäquate, verworrene Ideen. Nun ſind die ſogenannten

*) Eth. II. Prop. XXXV. Schol. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

abſtracten oder allgemeinen Begriffe ſämmtlich Theilbegriffe. Je kleiner der Theil iſt, den ſie vorſtellen, d. h. je größer ihr Umfang und geringer ihr Inhalt, um ſo abſtracter und allgemeiner ſind dieſe Vorſtellungen, um ſo inadäquater, unvollſtändiger, verworrener. Dahin gehören vor allem die abſtracteſten Begriffe, die oberſten Allgemeinheiten, die Spinoza „transſcendentale Termini" nennt, wie Sein, Ding, Etwas u. ſ. f. Dann alle Gattungsbegriffe, die ſogenannten „notiones universales", wie Menſch, Pferd, Hund u. ſ. f. Dieſe Gattungsbegriffe entſtehen, indem ſich die Unterſchiede der Einzelvorſtellungen in unſerem Bewußtſein verdunkeln. Deutlich vorſtellen heißt genau unterſcheiden. Undeutlich vorſtellen heißt ungenau unterſcheiden. Und wenn die Unterſchiede ſich völlig verdunkeln, ſo erreicht die Undeutlichkeit der Vorſtellung ihren Gipfel. Je allgemeiner die Vorſtellungen werden, um ſo weniger wird darin unterſchieden, um ſo mehr haben ſich die Unterſchiede der Einzelvorſtellungen d. h. der Ideen der wirklichen Dinge verwirrt. Darum ſind die allgemeinſten Ideen allemal auch die undeutlichſten und dunkelſten. Sobald der menſchliche Geiſt eine beſtimmte Anzahl von Vorſtellungen nicht mehr genau unterſcheiden kann, ſo fängt er an ſie zu verwirren d. h. zu verallgemeinern, indem er ihre Unterſchiede aus den Augen verliert. Jeder behält von den verſchiedenen Dingen, die er vorſtellt, gerade die Merkmale, die ſeine Aufmerkſamkeit beſonders erregt und beſchäftigt haben. So verſchieden daher die Intereſſen ſind, mit denen die Dinge betrachtet werden, ſo verſchieden fallen die Gattungsbegriffe aus. Und es iſt daher kein Wunder, daß man von jeher über die Gattungen der Dinge ſo viele und ſo unfruchtbare Controverſen geführt hat*).

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. I. pg. 112. 113.

5. Die menſchliche Freiheit als Gattungsbegriff (Univerſalwille).

Was aus inadäquaten Ideen folgt, iſt nothwendig auch inadäquat. Denn die inadäquaten und verworrenen Ideen ſind eben ſo nothwendig verkettet als die adäquaten, klaren oder deutlichen Ideen*). Sind nun alle Gattungsbegriffe falſch und verworren, ſo iſt ebenſo falſch und verworren Alles, das aus Gattungsbegriffen folgt oder ſich auf dieſelben gründet.

Worauf gründet ſich denn die Vorſtellung der menſchlichen Freiheit? Sie gründet ſich auf die Vorſtellung eines abſoluten oder allgemeinen Willens, vermöge deſſen wir ebenſo gut dieſes als jenes wollen können: auf ein allgemeines Vermögen zu wollen, welches nichts Anderes iſt als der abſtracte Begriff der einzelnen beſtimmten Willensacte. Der wirkliche Wille des Menſchen iſt ſeine Begierde, und die Begierde iſt in jedem Fall dieſes einzelne wirkliche Verlangen, das ſeine beſtimmten Urſachen hat, aus denen es nothwendig folgt. Abſtrahiren wir von den einzelnen, beſtimmten Willensacten, ſo bleibt nichts übrig als der allgemeine, unbeſtimmte, leere Wille, das iſt der Wille ohne Determination und ohne Urſache d. i. der indeterminirte oder freie Wille. Der wirkliche Wille iſt der beſtimmte: dieſes einzelne Verlangen, das mit Nothwendigkeit folgt aus einer Urſache, die ebenfalls eine nothwendige Wirkung iſt. Der unbeſtimmte Wille iſt alſo der Wille nach Abzug ſeiner Wirklichkeit, das iſt der unwirkliche Wille, der nicht in unſerer Natur exiſtirt, ſondern nur in unſerer Einbildung, ein bloßes „ens imaginationis“. Der freie Wille iſt der allgemeine, der Wille als Gattungsbegriff, der ſich zu den einzelnen

*) Eth. II. Prop. XXXVI.

wirklichen Willensacten eben ſo verhält, wie die Gattung Stein zu den beſtimmten Steinen, oder die Gattung Menſch zu den beſtimmten Individuen. „Es giebt im Geiſte kein abſolutes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. ſ. f. Dieſe und ähnliche Vermögen ſind deßhalb entweder vollkommen aus der Luft gegriffen (prorsus fictitiae) oder metaphyſiſche Dinge, Allgemeinbegriffe, die wir aus den Einzelvorſtellungen zu bilden pflegen. Verſtand und Wille im Allgemeinen verhalten ſich zu dieſer und jener Idee oder zu dieſem und jenem Willensacte ganz ebenſo, als der Stein im Allgemeinen (lapideitas) zu dieſem und jenem Stein oder der Menſch im Allgemeinen zu Peter und Paul *)."

Die menſchliche Freiheit fällt zuſammen mit dem Gattungsbegriff des Willens (Univerſalwille), und dieſer gehört, wie alle Gattungsbegriffe, zu den inadäquaten und verworrenen Ideen.

6. Die Zweckbegriffe als Gattungsbegriffe.

Was von den Gattungsbegriffen gilt, eben daſſelbe gilt auch von den Gattungsidealen oder Typen, die ſich zu den Dingen verhalten ſollen, wie die Urbilder zu den Abbildern. Giebt es in der Natur der Dinge keine Gattungen, ſo giebt es hier auch keine Gattungstypen, ſo gehören dieſe, wie die Univerſalien überhaupt, zu dem Geſchlecht der inadäquaten Ideen; ſo ſind die Prädicate, die wir den Dingen beilegen, indem wir dieſelben mit jenen Typen vergleichen, nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern nur unſere

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Vgl. damit Epist. II (an Oldenburg) Ep. XXIX (an Ludwig Meyer) Die wichtigſten Stellen über die menſchliche Freiheit: Eth. I. App. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

Vorſtellungsweiſen, unſere Fictionen. Mit dieſen Gattungen verglichen, die wir als Typen und Normen der Dinge betrachten, erſcheinen die letzteren entweder als vollkommen oder unvollkommen, ſchön oder häßlich, gut oder ſchlecht, geordnet oder verworren, je nachdem ſie den Typen in unſerer Einbildungskraft mehr oder weniger entſprechen. Wir dichten auf dieſe Weiſe den Dingen Vermögen an, die ſie nicht haben, und Naturen, die ſie nicht ſind. Wenn ein Ding iſt, was es (unſerer Meinung nach) ſein ſoll, ſo heißt es vollkommen, wohlgeordnet, gut, ſchön, vortrefflich; im anderen Fall geben wir ihm die entgegengeſetzten Prädicate. Was ſind aber alle dieſe Prädicate anderes als Ausdrücke entweder der Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge d. h. teleologiſche Vorſtellungsweiſen? Die Dinge mit Gattungen als ihren Typen vergleichen, heißt ſie durch Zweckbegriffe beurtheilen. So fallen mit den Gattungsbegriffen auch die Zweckbegriffe unter die inadäquaten Ideen*).

Darum müſſen ſich unter dem Geſichtspunkte Spinoza's alle Syſteme entwerthen, die auf Zweckbegriffe gegründet ſind, die claſſiſchen Syſteme des Alterthums ebenſowohl als die ſcholaſtiſchen des Mittelalters. „Ich gebe nicht viel," ſagt Spinoza gelegentlich in einem ſeiner Briefe, „auf die Autorität eines Plato, Ariſtoteles und Sokrates." Unmittelbar darauf nennt er die ſubſtantiellen Formen, die Geltung der Zweckbegriffe in der ſcholaſtiſchen Ausdrucksweiſe, eine Narrheit unter tauſend anderen**). Die Herrſchaft der Zweckbegriffe gilt ihm als die Herrſchaft der inadäquaten und verworrenen Ideen, und da die Zweckbegriffe geherrſcht haben in den Hauptſyſtemen aller Zeitalter, ſo finden wir gerade in

*) Vgl. Eth. I. Append. Eth. IV. Praef.

**) Epist. LX. Op. I. pg. 660.

dieſem Punkte Spinoza im ausgeſprochenſten Gegenſatze zur früheren Philoſophie und die folgende, die Leibnitz einführt, im ausgeſprochenſten Gegenſatze zu ihm *).

7. Die Erklärung der falſchen Erkenntniß.

Wir haben früher aus dem Geſichtspunkte der mathematiſchen Methode dargethan, welche Begriffe die Lehre Spinoza's nothwendig verneinen und was ſie in der Natur der Dinge für unmöglich erklären muß: die Freiheit und Zweckmäßigkeit des Wirkens. Wie aber iſt möglich, daß wir vorſtellen, was in Wahrheit nicht iſt? Der Irrthum will als Thatſache in uns auch erklärt ſein. Woher rührt dieſe falſche Vorſtellungsweiſe, die den Irrthum erzeugt und über ganze Geſchlechter und Zeitalter verbreitet? Dieſe Frage haben wir damals nicht aufgeworfen. Sie iſt jetzt aus dem Geſichtspunkte Spinoza's beantwortet. Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen die inadäquaten, unvollſtändigen, verſtümmelten, unklaren Ideen, zu denen die Univerſalien oder Gattungen gehören, und unter dieſe fällt ſowohl der Freiheitsbegriff (der allgemeine Wille) als die Zweckbegriffe (die allgemeinen Typen). So erklärt Spinoza nicht bloß, welche Betrachtungsweiſe der Dinge falſch und irrthümlich iſt, ſondern auch wie dieſe unrichtige Auffaſſung aus der Natur des menſchlichen Geiſtes hervorgeht.

8. Die wahre Erkenntniß als Gegentheil der falſchen.

Das Gegentheil der wahren Erkenntniß iſt die falſche. Nach dieſem einfachen Princip haben wir früher die Grundzüge der fal-

*) Vgl. oben Cap. VI. Nr. II. 3. S. 94 flgd.

ſchen Erkenntniß beſtimmt, wie ſie auf dem Standpunkte Spinoza's nothwendig erſcheinen: die ganze Metaphyſik gleichſam des menſchlichen Irrthums, den Spinoza als das Gegentheil der wahren Erkenntniß begreift. Denn die Wahrheit erhellt zugleich ſich und ihr Gegentheil.

Jetzt haben wir die falſche Erkenntniß in ihren Urſachen kennen gelernt, nicht bloß den Irrthum, ſondern den Grundirrthum. Und wir können von dieſem Punkte aus das Licht auf die wahre Erkenntniß zurückfallen laſſen und dieſelbe im Gegenſatz zur dunkeln erleuchten. So wie Kant ſeine Antinomien indirecte Beweiſe ſeiner Lehre von Raum und Zeit genannt hat, ſo könnte man Spinoza's Erklärung der inadäquaten Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes den indirecten Beweis ſeines Syſtems und ſeiner Methode nennen.

Denn das contradictoriſche Gegentheil der falſchen Erkenntniß iſt die wahre, vorausgeſetzt natürlich, daß es überhaupt eine wirkliche Erkenntniß giebt. Mit dieſer Vorausſetzung ſteht und fällt die Lehre Spinoza's. Die falſche Erkenntniß hat ihren Schwerpunkt in dem Freiheitsbegriff und in den Zweckbegriffen, die beide Gattungsbegriffe ſind und deren Verworrenheit theilen. Das contradictoriſche Gegentheil der Freiheit liegt in der ausnahmsloſen Geltung der Cauſalität. Denn die Begriffe der Freiheit und der Cauſalität verhalten ſich, wie die beiden contradictoriſchen Sätze: 1) es giebt indeterminirte Handlungen, 2) es giebt keine indeterminirten Handlungen, ſondern Alles, was geſchieht, iſt durchgängig determinirt. Gilt aber die Cauſalität, ſo iſt das contradictoriſche Gegentheil der Zwecke oder der Endurſachen (causae finales) die wirkende Cauſalität (causae efficientes), und zwar deren ausnahmsloſe Geltung. Dieſe Geltung behauptet die Lehre Spinoza's, und in dem Begriff der wirkenden Urſache liegt, wie

wir gezeigt und immer von neuem eingesehen haben, der alleinige Schwerpunkt des ganzen Systems.

9. Die Imagination als Inbegriff aller inadäquaten Ideen.

Alle Erkenntniß durch Gattungsbegriffe ist unvollständig und inadäquat, eine unsichere und vage Erfahrung (experientia vaga). Die Zeichen der Gattungsbegriffe sind die Worte. Alle Erkenntniß durch bloße Worte ist darum ebenso inadäquat, unvollständig und unsicher. Diese Erkenntniß- oder Betrachtungsweise liegt in der Natur des menschlichen Geistes zunächst begründet. Spinoza nennt sie daher die erste Form oder Art der Erkenntniß (cognitio primi generis). Die Dinge sind nicht so, wie wir sie auf diesem Standpunkte unserer Betrachtung vorstellen. Darum ist diese ganze Vorstellungsweise, der Inbegriff aller unserer inadäquaten Ideen, nicht Wahrheit, sondern bloße Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorstellen, ist nicht die wahre Natur der Dinge, sondern Geschöpfe unserer Einbildung, imaginäre Objecte oder „entia imaginationis". Die Imagination ist daher die einzige Ursache aller falschen Erkenntniß*).

II.

Die adäquate Erkenntniß.

1. Die Möglichkeit adäquater Ideen.

Wie kann vermöge des menschlichen Geistes dennoch eine adäquate Erkenntniß der Dinge stattfinden? Die adäquate Erkennt-

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II. pg. 113, 14. Prop. XLI. Vgl. Epist. XV (an Oldenburg).

niß iſt vollſtändig, ſie kommt in ihren Begriffen dem Weſen der Dinge gleich. Die Erkenntniß vermöge des menſchlichen Geiſtes iſt unvollſtändig. Die vollſtändige Erkenntniß begreift das Ganze. Der menſchliche Geiſt erkennt die Dinge nur theilweiſe. Er ſelbſt iſt ein Theil des unendlichen Verſtandes, der alle Ideen in ſich begreift, aus dem darum nothwendig die vollſtändige Erkenntniß der Dinge hervorgeht. Die menſchliche Erkenntniß war deßhalb nothwendig partiell und darum inadäquat. Giebt es noch eine Möglichkeit, daß die menſchliche Erkenntniß auch adäquat iſt? Mit andern Worten: giebt es eine partielle Erkenntniß, die zugleich adäquat iſt? An dieſem Punkte hängt die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch den menſchlichen Geiſt.

Wenn ich in einem Theile zugleich das Ganze vollſtändig zu erkennen vermag, ſo würde die Erkenntniß dieſes Theils zugleich eine Erkenntniß des Ganzen, dieſe partielle Erkenntniß zugleich eine vollſtändige und adäquate Erkenntniß ſein. Nun findet dieſe Bedingung dann ſtatt, wenn es etwas giebt, das ſich auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen ausdrückt oder, was dasſelbe heißt, das allen Dingen gemeinſchaftlich iſt. Wenn es etwas giebt, worin alle Dinge übereinſtimmen, ſo muß dieſe Natur aller Dinge nothwendig auch in jedem Theile erkennbar und darum auch einer partiellen Erkenntniß zugänglich und einleuchtend ſein. In dieſem Falle wird der Begriff eines Theils zugleich die Natur aller Dinge ausdrücken, alſo ein vollſtändiger und adäquater Begriff ſein.

2. Die Gemeinſchaftsbegriffe. Notiones communes.

Ein ſolcher Begriff iſt in keinem Fall ein Gattungsbegriff oder eine notio universalis. Die Univerſalbegriffe ſind Theilvorſtellungen, ſie ſind die abſtracten und eben darum mangelhaften

Begriffe der einzelnen Dinge. Was in allen Dingen ist oder worin alle Dinge übereinstimmen, das ist selbstverständlich nicht die Natur oder das Wesen eines einzelnen Dinges. Denn das einzelne Ding ist zufällig, während der Inbegriff oder die Natur aller Dinge nothwendig ist. Die unvollständigen Begriffe der Einzeldinge waren die Gattungsbegriffe, die notiones universales. Keiner dieser Begriffe ist adäquat. Keiner drückt die Natur aller Dinge aus. Dagegen sind die Begriffe, die etwas vorstellen, worin alle Dinge übereinstimmen oder das in Wahrheit allen Dingen gemeinschaftlich ist, „notiones communes". Wie die Universalbegriffe nothwendig inadäquat sind, so sind die notiones communes nothwendig adäquat. Jene drücken die Gattungen der einzelnen Dinge aus, diese die Gemeinschaft aller Dinge. In Wahrheit giebt es keine Gattungen. Aber es giebt in Wahrheit eine Gemeinschaft der Dinge, einen wirklichen Zusammenhang, der alle Dinge in sich begreift.

Wenn es also im menschlichen Geist notiones communes giebt, so giebt es adäquate Ideen und durch dieselben eine adäquate Erkenntniß. Und wenn es in der Natur der einzelnen Dinge, in der Natur des Körpers etwas giebt, worin alle Dinge, alle Körper übereinstimmen, so muß es im menschlichen Geiste „notiones communes" geben. In der That stimmen alle Geister überein in der Natur des Denkens, alle Körper in der Natur der Ausdehnung, der Bewegung und Ruhe: alle Dinge darin, daß sie Modi sind derselben Attribute und derselben Substanz. Daher müssen unter den Begriffen, die aus der Natur des menschlichen Geistes nothwendig folgen, auch solche sein, welche vorstellen, was allen Körpern, allen Geistern, allen Dingen gemeinschaftlich ist: es muß notiones communes geben, also adäquate Ideen und adäquate Erkenntniß. Der menschliche Geist ist die Idee seines

Körpers. Was der menſchliche Körper gemeinſchaftlich hat mit den äußeren Körpern, die ihn afficiren, was er gemeinſchaftlich hat mit allen Körpern: davon muß es im menſchlichen Geiſt eine Idee geben. Dieſe Idee iſt eine notio communis, eine adäquate Idee. Je mehr daher der menſchliche Körper gemein hat mit den äußeren Körpern, um ſo mehr adäquate Ideen hat der menſchliche Geiſt.

So erklären ſich die Sätze Spinoza's: „was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen iſt, das macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.“ „Was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen iſt, das kann nur adäquat begriffen werden. Daraus folgt, daß es gewiſſe allen Menſchen gemeinſchaftliche Ideen oder Begriffe giebt. Denn alle Körper ſtimmen in Einigem überein, und worin ſie übereinſtimmen, das muß von Allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden.“ „Was dem menſchlichen Körper und gewiſſen äußeren Körpern, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemeinſchaftlich und eigenthümlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl in jedem ihrer Theile als im Ganzen iſt: davon wird es auch im Geiſt eine adäquate Idee geben. Daraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, Vieles adäquat aufzufaſſen, je mehr ſein Körper mit anderen Körpern gemein hat*).“

3. Die Idee der Attribute und die Idee Gottes in uns.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Der menſchliche Körper iſt ein ausgedehntes Ding und kann ohne

*) Eth. II. Prop. XXXVIII. Coroll. Prop. XXXIX. Coroll.

Ausdehnung nicht gedacht werden. Also schließt die Idee des menschlichen Körpers die Idee der Ausdehnung in sich. Die Ausdehnung ist das Wesen aller Körper. Also ist die Idee der Ausdehnung eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

Der menschliche Geist ist die Idee der Idee des Körpers. Nun ist die Idee ein Modus des Denkens, eine denkende Natur. Also schließt die Idee der Idee nothwendig die Idee des Denkens in sich. Das Denken ist das Wesen aller Geister. Also ist die Idee des Denkens eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

Denken und Ausdehnung sind göttliche Attribute. Also hat der menschliche Geist die adäquate Idee der Attribute Gottes. Jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus. Also schließt die Idee des Attributs die Idee der unendlichen und ewigen Wesenheit Gottes in sich.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges. Diese Idee begreift mithin sowohl das Wesen als die Existenz eines einzelnen Dinges in sich. Nun ist Gott die erste, einzige, innere, freie Ursache sowohl des Wesens als der Existenz aller Dinge*). Kein einzelnes Ding kann daher ohne Gott weder sein noch gedacht werden. Also schließt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges nothwendig die Idee Gottes in sich. Also ist im menschlichen Geiste nothwendig die Idee Gottes. Gott aber als das absolut unendliche, eine, untheilbare Wesen wird entweder adäquat begriffen oder gar nicht. Die Idee Gottes ist daher nothwendig adäquat. Also hat der menschliche Geist die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. „Jede Idee eines jeden Körpers oder eines jeden einzelnen, wirk-

*) Vgl. oben Cap. XIII. S. 241 flgd. S. 248.

lichen Dinges ſchließt nothwendig die ewige und unendliche Weſenheit Gottes in ſich." „Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes, die eine jede Idee in ſich ſchließt, iſt adäquat und vollkommen." „Der menſchliche Geiſt hat die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes *)."

Was aus einer adäquaten Erkenntniß folgt, iſt nothwendig adäquat **). Alſo ſind alle Ideen, die aus der Idee Gottes folgen, nothwendig adäquate Ideen. Nun iſt jede adäquate und vollkommene Idee wahr ***). Alſo ſind alle Erkenntniſſe wahr, die aus dem Begriffe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, oder wie Spinoza ſagt: „alle Ideen ſind wahr, ſofern ſie auf Gott bezogen werden †)."

III.

Die Stufen der menſchlichen Erkenntniß.

1. Irrthum und Wahrheit.

Wir haben früher geſehen, wie die inadäquaten Ideen und damit der Irrthum oder die falſche Erkenntniß aus dem menſchlichen Geiſte hervorgehen: die Univerſalbegriffe, der Freiheitsbegriff, die Zweckbegriffe. Die wahre Erkennntniß, ſo ſagten wir an jener Stelle, müſſen das contradictoriſche Gegentheil der falſchen ſein: alſo 1) die Verneinung der Freiheit oder die Bejahung der durchgängigen Cauſalität, 2) die Verneinung der Zweckbegriffe oder Zweckurſachen, alſo die Bejahung der wirkenden Cauſalität, deren

*) Eth. II. Prop. XLV. XLVI. XLVII.
**) Ebendaſelbſt. Prop. XL.
***) Ebendaſelbſt. Prop. XXXIV.
†) Ebendaſelbſt. Prop. XXXII.

Erkenntniß keine andere Richtſchnur hat als die mathematiſche Methode. Das Syſtem der wirkenden Urſachen fällt zuſammen mit dem Syſtem Spinoza's, der das Weſen Gottes begreift als die erſte, einzige, innere, freie Urſache aller Dinge und die Dinge insgeſammt als nothwendige Folgen aus der Natur Gottes. Das allein iſt die wahre Erkenntniß.

Jetzt ſehen wir, wie dieſe wahre Erkenntniß nothwendig aus dem menſchlichen Geiſte hervorgeht. Wir begreifen ſie in ihrer Entſtehung, wie wir vorher die Entſtehung der falſchen begriffen hatten. Es giebt Ideen, welche nothwendig die Ideen der Natur aller Dinge in ſich ſchließen: die notiones communes. Dieſe Ideen ſchließen nothwendig die Ideen der göttlichen Attribute und darum die Idee Gottes ſelbſt in ſich.

2. Einbildung, Vernunft, Intuition.

Den Inbegriff der inadäquaten Ideen nennt Spinoza Meinung oder Einbildung; den Inbegriff der adäquaten nennt er Vernunft (ratio). Alle Schlußfolgerungen der Imagination wurzeln in unklaren und inadäquaten Ideen, alle Schlußfolgerungen der Vernunft in klaren und adäquaten. Was aus jenen folgt iſt nothwendig falſch; was aus dieſen folgt iſt nothwendig wahr. Nun ſind die Principien aller wahren Erkenntniß die Idee Gottes und ſeiner Attribute. Gott iſt Urſache ſeiner ſelbſt; jedes ſeiner Attribute drückt unendliche und ewige Weſenheit aus. Darum kann das Weſen Gottes und ſeiner Attribute nur aus ſich ſelbſt begriffen, nicht aber aus anderen Begriffen abgeleitet werden. Die Idee Gottes und die Ideen ſeiner Attribute, dieſe höchſten aller notiones communes, ſind daher nicht abgeleitete, ſondern urſprüngliche Begriffe. Sie werden nicht durch

eine Schlußfolgerung gewiß, ſondern ſie ſind durch ſich ſelbſt gewiß, durch ſich ſelbſt einleuchtend. Es giebt keinen höhern Grad der Gewißheit. Dieſe höchſte, klarſte, durch keine Schlußfolgerungen bedingte Erkenntniß nennt Spinoza intuitives Wiſſen (scientia intuitiva).

Er unterſcheidet daher drei Grade oder Arten der Erkenntniß: die inadäquate und adäquate und innerhalb der letzteren die rationale und intuitive. Die Erkenntniß der erſten Art iſt das imaginäre, die der zweiten das rationale, die der dritten das intuitive Wiſſen. Auf der erſten und unterſten Stufe ſteht die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen, den notiones universales, dem Freiheitsbegriff und den Zweckbegriffen. Auf der zweiten ſteht die Vernunft (ratio) mit den adäquaten Ideen, den notiones communes, dem Begriff des wirklichen Zuſammenhangs der Dinge. Auf der dritten ſteht die intuitive Erkenntniß mit den höchſten und oberſten notiones communes, der Idee Gottes und der Idee der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt. Dieſe Erkenntniß haben wir kennen gelernt und ausgeführt, denn ſie fällt zuſammen mit dem Syſteme Spinoza's *).

Aller Irrthum folgt aus der Imagination, alle Wahrheit aus der Vernunft und der Intuition. So lange wir irren, ſind wir im Irrthum befangen und wiſſen nicht, daß wir irren. Denn dieſe Einſicht iſt ſchon Wahrheit. Daher kann nicht die Imagination, ſondern nur die Vernunft und die intuitive Erkenntniß das Wahre vom Falſchen unterſcheiden. „Die Erkenntniß der erſten Art," ſagt Spinoza, „iſt die einzige Urſache des Irrthums, dagegen iſt die der zweiten und dritten nothwendig wahr." „Die

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

Erkenntniß der zweiten und dritten Art, nicht aber die der ersten lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden *)."

3. Die Wahrheit als „norma sui et falsi".

Wir erkennen den Irrthum erst durch die Wahrheit. Darum sind wir uns im Irrthum nicht des Irrthums bewußt, wohl aber sind wir, sobald wir die Wahrheit erkennen, auch der Wahrheit gewiß. Wenn die Wahrheit den Irrthum erleuchtet, so erleuchtet sie zugleich sich selbst. Wenn sie den Irrthum erkennbar macht als Irrthum, so macht sie zugleich sich selbst erkennbar. Denn was ist eine wahre Erkenntniß anderes als die richtige Folge einer wahren Erkenntniß? Und was ist die wahre Erkenntniß, aus der alle Wahrheiten folgen, anders als jene ursprüngliche Idee (Gottes und seiner Attribute), die durch sich selbst klar, einleuchtend, gewiß ist? Diese Idee trägt das Kriterium der Wahrheit unmittelbar in sich. Darum können wir die Wahrheit nicht haben, ohne zugleich gewiß zu sein, daß wir sie haben. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen oder aufs Beste erkennen; und an dieser Sache kann man nur zweifeln, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst. Wer kann wissen, frage ich, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache wirklich erkennt? Das heißt, wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß

*) Eth. II. Prop. XLI. XLII.

iſt, wenn er nicht vorher eben dieſer Sache wirklich gewiß iſt? Und was kann es Klareres und Gewiſſeres geben, das die Richtſchnur der Wahrheit ſein könnte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbar macht, ſo iſt die Wahrheit das Kriterium ihrer ſelbſt und des Irrthums*)."

4. Die Erkenntniß „sub specie aeternitatis".

Die adäquate oder vernünftige Erkenntniß betrachtet die Dinge, wie ſie in Wahrheit ſind. In Wahrheit aber ſind die Dinge nicht vereinzelt und zufällig, ſondern in einem ewigen und nothwendigen Zuſammenhange begriffen. Die adäquaten Ideen drücken die Natur aller Dinge, nicht die eines einzelnen Dinges aus. Das einzelne Ding entſteht und vergeht, es hat eine zeitliche Dauer, die von äußeren und zufälligen Bedingungen abhängt. Werden die Dinge in ihrem nothwendigen Zuſammenhange betrachtet, ſo werden ſie begriffen nicht als zeitliche Erſcheinungen nach ihrer zufälligen Dauer, ſondern als ewige Folgen. Darum ſagt Spinoza: „es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig, ſondern als nothwendig zu betrachten." „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge aufzufaſſen gleichſam unter der Form der Ewigkeit**)."

IV.

Die theoretiſche Natur des menſchlichen Geiſtes.

Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt demnach ſowohl die falſche als wahre Erkenntniß der Dinge. Wir haben

*) Eth. II. Prop. XLIII. Schol. pg. 109. 110. Vgl. damit oben Cap. XX. S. 442. 43.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XLIV. Coroll. II.

dieſe Folge Schritt für Schritt in geometriſcher Ordnung entwickelt und können jetzt das Ergebniß zuſammenfaſſen und unmittelbar ableiten aus dem Begriff oder der Definition des menſchlichen Geiſtes. Dieſe Definition heißt: der menſchliche Geiſt iſt die Idee oder der Verſtand eines einzelnen wirklichen Dinges. Nun beſteht das wirkliche Weſen eines Dinges darin, daß es ein Glied ausmacht im Cauſalnexus der Dinge. Alſo wird der menſchliche Geiſt dieſen Cauſalnexus begreifen müſſen, ſonſt wäre er nicht der Verſtand, der die Natur eines wirklichen Dinges einſieht, d. h. er wäre nicht, was er ſeiner Definition nach iſt. Der Begriff der Cauſalität ſagt: jedes Ding muß ſeine beſtimmte Urſache haben oder, was negativ daſſelbe heißt, aus nichts wird nichts: ein Satz, den Spinoza gelegentlich ſelbſt als Beiſpiel einer ewigen Wahrheit anführt*). Was aber iſt der Cauſalnexus der Dinge, in dem es keine letzte Urſache giebt, anders als die Natur ſelbſt, betrachtet als ewige Wirkung, als natura naturata? Der Begriff der ewigen Wirkung fordert nothwendig den ewiger und unendlicher Kräfte. So folgt aus dem menſchlichen Geiſte, da er der Verſtand eines wirklichen Dinges iſt, der Begriff der Attribute. Nun iſt der menſchliche Geiſt die Idee ſowohl des Körpers als ſeiner ſelbſt. Alſo muß der menſchliche Verſtand ſich ſelbſt als denkendes Weſen oder Geiſt von ſeinem Körper unterſcheiden, alſo auch den Cauſalnexus der Ideen von dem Cauſalnexus der Körper. Nun iſt das ewige Vermögen, aus dem die Ideen folgen, das Denken, und das ewige Vermögen, aus dem die Körper folgen, die Ausdehnung. Alſo unterſcheidet der menſchliche Verſtand klar und deutlich dieſe beiden Attribute: Denken und Ausdehnung. In beiden begreift er die Natur als wirkendes

*) Epist. XXVIII (an Simon Vries).

Vermögen die natura naturans. Aber die ewigen Kräfte können nur begriffen werden in einem ewigen und unendlichen Weſen, das als ſolches nur eines ſein kann und zugleich die Urſache ſeiner ſelbſt ſein muß. So folgt aus dem menſchlichen Geiſte der Begriff der Subſtanz oder Gottes. Dieſe höchſte Erkenntniß iſt keine abgeleitete. Weder die Subſtanz noch die Attribute können abgeleitet werden, da vielmehr Alles aus ihnen abgeleitet werden muß. Die Attribute ſind die urſprünglichen Kräfte, die Subſtanz iſt das urſprüngliche Weſen. Darum iſt dieſe höchſte Erkenntniß ſelbſt eine urſprüngliche und deßhalb intuitive.

So folgt aus dem menſchlichen Geiſt die Betrachtung der ewigen Nothwendigkeit. Dieſe Betrachtung ſelbſt iſt die höchſte Folge und darum der vollkommenſte Weſensausdruck des menſchlichen Geiſtes. Sie iſt rein theoretiſch. Der menſchliche Geiſt iſt vermöge ſeiner Natur ein erkennendes oder theoretiſches Weſen. Die menſchliche Weltbetrachtung beginnt mit der ſinnlich beſchränkten und darum unklaren Vorſtellung der Dinge, ſie endet mit der intellectuellen Anſchauung des göttlichen Weſens. Der unklare Verſtand iſt die Imagination, der klare iſt der Intellect, der ſich in der intuitiven Erkenntniß vollendet. Das Object der Imagination ſind die Bruchſtücke der einzelnen Dinge, die Gattungsbegriffe; das Object des Intellects iſt der Zuſammenhang oder die wirkliche Gemeinſchaft der Dinge, die Geſetze der Welt; das Object der Intuition iſt Gott. Aus den Gattungsbegriffen folgen die Zweckbegriffe und damit die unwahre und falſche Metaphyſik; das wirkliche Geſetz der Dinge iſt die Cauſalität, das Princip der wahren Philoſophie, der ächten und wirklichen Vernunfterkenntniß. Der Zweckbegriff enthält das Syſtem der inadäquaten, die Cauſalität das der adäquaten Ideen. Woher rührt jene falſche

Idee, die in der Wirklichkeit keinen Halt findet? Wie ſich das optiſche Trugbild aus der Beſchaffenheit des Auges erklären muß, ſo muß ſich der Zweckbegriff, dieſes metaphyſiſche Trugbild, aus der Beſchaffenheit des Geiſtes erklären. Dieſen verworrenen Begriff bildet der verworrene Geiſt oder die Imagination, welche die Dinge auf ſich bezieht, in dem Wahne lebt, daß um des Menſchen willen die Dinge gemacht ſeien, und ſich mit der Selbſtändigkeit des menſchlichen Weſens zugleich die der Dinge einbildet. Woher kam jene falſche Aſtronomie, die in der Einbildung lebte, daß die Sonne die Erde umkreiſe? Sie kam aus der ſinnlichen Wahrnehmung, aus dem erſten oberflächlichen Blick, der uns jene Bewegung zeigt, aus dem Scheine der Sonnenbewegung, den wir wahrnehmen und nur darum für wahr halten, weil wir die eigene Bewegung nicht merken. So iſt auch die Selbſtändigkeit der Dinge um uns her ein Schein, den wir für wahr halten, weil wir unſere eigene Unſelbſtändigkeit nicht eher einſehen, als wir das Ganze und den Zuſammenhang aller Dinge erkannt haben. Dann erkennen wir uns ſelbſt als Modi, während uns die Imagination mit dem Wahne betrügt, wir ſeien Subſtanzen.

Warum aber muß der menſchliche Geiſt die Dinge imaginiren und eben dadurch irren? Weil er ein beſchränktes, von Außen determinirtes Weſen iſt. Und warum kann er die Dinge erkennen und der Wahrheit theilhaftig ſein? Weil er von Natur ein denkendes Weſen iſt, aus dem nothwendig die klaren Begriffe hervorgehen. Der unklare Verſtand folgt aus der Schranke, der klare aus dem Vermögen des menſchlichen Geiſtes.

Wenn wir auf den erſten Blick und mit einem Male die einmüthige Weltordnung, das ewige Daſein zu erkennen vermöchten, ſo würden wir die Dinge nicht vereinzelt, zerſtreut, gebrochen anſchauen, wir würden gleich ſein dem unendlichen Weltverſtande, in dem

das Universum erkannt wird. Wenn wir sogleich den Sinn und Inhalt eines Buches durchdringen, so brauchen wir es nicht mühselig, Satz für Satz, zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen können, so brauchen wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht dem Geist mit der Welt, wie dem Kind mit dem Buche: erst muß es buchstabiren, so lernt es lesen; dann versteht es den Satz, den Sinn und Zusammenhang der Sätze, zuletzt den Sinn des ganzen Buchs. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben, der Zusammenhang der Dinge ist gleich den Sätzen, die Substanz oder Gott ist gleich dem Sinn des ganzen Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellect liest, die intuitive Einsicht begreift wie in einer unmittelbaren Anschauung das Ganze.

In der verworrenen Gemüthsverfassung beziehen wir Alles auf uns, daher erscheinen uns die Dinge gebrochen und unklar; in der klaren und intellectuellen Gemüthverfassung beziehen wir Alles auf Gott, darum erscheinen wir uns selbst als vergängliche Wesen in dem Zusammenhange des Ganzen und befriedigen uns in der Betrachtung der ewigen Nothwendigkeit. „Im Grenzenlosen sich zu finden," sagt Göthe im Einklange mit Spinoza, „wird gern der Einzelne verschwinden, da löst sich aller Ueberdruß; statt heißem Wünschen, wildem Wollen, statt läst'gem Fordern, strengem Sollen, sich aufzugeben ist Genuß."

Hier gewinnen wir die Aussicht auf die Sittenlehre. Sittliche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn wir unsere Begierden und Leidenschaften beherrschen können. Sie können nur beherrscht werden durch eine Macht, die größer ist als sie. Diese größere Macht ist bei den thätigen Affecten. Unsere einzige wahrhafte Thätigkeit ist die denkende, die Erkenntniß der Dinge, die adäquate Erkenntniß. Jetzt wissen wir, daß der menschliche Geist

einer ſolchen Erkenntniß fähig iſt. Wenn dieſe Erkenntniß zugleich Affect und unter allen Affecten der mächtigſte iſt, dann werden die Leidenſchaften ihr unterliegen. Da nun die Affecte Begierden und dieſe Willensregungen ſind, ſo iſt die nächſte Frage, die uns den Weg zur Sittenlehre bahnt: was iſt der menſchliche Wille und wie verhält er ſich zur Erkenntniß?

Anhang.

Mens humana

Idea rei singularis actu existentis

Idea corporis humani

Idea ideae corporis = idea mentis

Cognitio

Cognitio I generis = Cogn. inadaequata = imaginatio = unica falsitatis causa: notiones universales

Cognitio II generis, Cognitio III generis = Cogn. adaequata = { ratio, scientia intuitiva } = necessario vera { notiones communes, cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei.

Zweiundzwanzigſtes Capitel.

Der menſchliche Wille.

Tugend und Macht. Die menſchliche Knechtſchaft. Der Werth der Affecte.

I.

Einheit von Wille und Verſtand.

1. Die falſche Willensfreiheit.

Wir kommen zu den letzten Aufgaben Spinoza's, die das ſittliche Leben aus der Natur des menſchlichen Geiſtes ableiten wollen. Das ſittliche Leben beſteht in der Freiheit von den Leidenſchaften, in einer Thätigkeit, die das Leiden ausſchließt: in dem Willen, der nichts Anderes begehrt als dieſe Thätigkeit, als dieſe Freiheit. Wie iſt eine ſolche Willensfreiheit möglich? Iſt die Aufgabe, um die es ſich jetzt handelt, nicht in dem augenſcheinlichſten Widerſpruch mit der ganzen bisherigen Lehre Spinoza's? Es giebt keine Freiheit, es giebt keinen freien Willen: auf dieſen ſo oft wiederholten und bewieſenen Sätzen ruht mit ſeinem größten Nachdruck das Gewicht dieſer Lehre. Soll jetzt etwa umgeſtoßen werden, was als unumſtößlich bereits ausgemacht worden?

Iſt die Aufgabe nicht ſogar im Widerſpruch mit ſich ſelbſt? Die menſchliche Freiheit ſoll dargethan werden als eine nothwendige Folge. Iſt, was nothwendig folgt, nicht ſchon deßhalb das Gegentheil der Freiheit?

In dem Sinne, worin Spinoza die Willensfreiheit verneint hat, bleibt ſie verneint; und wenn ſie dennoch bejaht wird, ſo kann dieß nur in einer Richtung geſchehen, die mit dem Sinn und der Methode des ganzen Syſtems völlig übereinſtimmt. Sie iſt verneint als Willkür; ſie kann nur bejaht werden im Einklange mit der nothwendigen Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menſchlichen Natur. Es kann ſich hier nur handeln um die Freiheit (nicht des Wollens ſondern) des Könnens, um ein Wollen, welches dem Können gleichkommt und durch daſſelbe bedingt iſt.

Man hat für die Freiheit des menſchlichen Willens im gewöhnlichen Sinne verſchiedene Beweiſe vorgebracht, für deren Geltung man die Erfahrung in Anſpruch nimmt. Aber Erfahrungsgründe rechtfertigen nie, was Vernunftgründe verwerfen; und es läßt ſich auch im Einzelnen zeigen, daß dieſe Erfahrungsbeweiſe falſch ſind. Die Einen berufen ſich auf die Abhängigkeit der körperlichen Bewegungen von unſerem Willen, die Anderen auf die Unabhängigkeit des Willens von der Einſicht. Beides iſt falſch.

2. Die vermeintliche Abhängigkeit der Bewegungen vom Willen.

Die körperlichen Bewegungen ſind nicht abhängig von unſerem Willen, ebenſo wenig als der Körper abhängig iſt vom Geiſt. Dieſe beſtimmten Bewegungen, ſo meint man, erfolgen, ſobald wir ſie wollen. Aber dieſelben Bewegungen erfolgen auch ohne

allen Willen, ohne alles Bewußtſein. Dieſelben Bewegungen, die für bewußte Willensacte gelten ſollen, macht eine Maſchine, ein Automat, ein Nachtwandler, der nicht weiß, was er thut. Man ſagt: der Körper wird vom Geiſte beherrſcht, er leidet unter den Mängeln des Geiſtes. Aber das Gegentheil iſt ebenſo richtig: der Geiſt wird vom Körper beherrſcht, das Denken erlahmt unter körperlichen Affectionen, es wird bewußtlos gemacht im Schlaf u. ſ. f. Eine Behauptung iſt ſo richtig als die andere, d. h. beide ſind falſch *).

3. Die vermeintliche Unabhängigkeit des Willens von der Erkenntniß. Descartes.

Der Wille ſei unabhängig von der Erkenntniß. Auf dieſem Satze beruhte Descartes' Theorie von der menſchlichen Willensfreiheit und vom Irrthum. Während die menſchliche Erkenntniß beſchränkt ſei, ſoll der Wille unbeſchränkt ſein als das einzige wahrhaft unendliche Vermögen des menſchlichen Geiſtes; daher ſei der Wille frei, das völlig ungebundene Vermögen zu bejahen und zu verneinen. Er reiche weiter als die Einſicht; daher könne er auch bejahen oder verneinen, was nicht wahrhaft erkannt ſei: hieraus erkläre ſich die Möglichkeit des Irrthums. Er könne aber auch weder bejahen noch verneinen, was nicht wahrhaft erkannt ſei, d. h. er könne das Urtheil (Bejahung oder Verneinung) zurückhalten: er habe es daher in ſeiner Gewalt, nicht zu irren. Wäre der Wille abhängig von den Vorſtellungen, ſo würde er durch dieſelben determinirt, ſo könnte er durch verſchiedene Vorſtellungen gleich ſtark determinirt werden, alſo in einen Zuſtand der Indifferenz gerathen, wo alles Wollen und Handeln nothwendig aufhören würde, wie

*) Eth. III. Prop. II. Schol.

Buridan dieſe Indifferenz an dem Beiſpiele des Eſels, der zwiſchen Heu und Gras ſteht, anſchaulich gemacht haben ſoll.

Dieſe ganze Theorie verwirft Spinoza. Die Fähigkeit zu wollen reiche keineswegs weiter als die Fähigkeit zu erkennen oder wahrzunehmen. Auch die Erkenntniß ſei einer gewiſſen Unendlichkeit fähig. Sie könne nach einander d. h. im Laufe der Zeit unendlich viele Vorſtellungen haben. Eine andere Unendlichkeit könne auch der Wille nicht in Anſpruch nehmen. Wo die Erkenntniß aufhöre, da ſei auch der Wille zu Ende. Wenn wir nichts vorſtellen, können wir auch nichts wollen. Iſt die Erkenntniß leer, ſo iſt es der Wille nicht weniger. Aber wir können der undeutlichen und dunkeln Erkenntniß gegenüber unſer Urtheil zurückhalten. Wir halten es zurück, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir die Sache nicht deutlich erkennen. Dieſes Bewußtſein iſt auch eine Erkenntniß. Und ſo iſt der Wille, der das Urtheil zurückhält, vollkommen im Bunde mit der Erkenntniß und alſo von dieſer keineswegs unabhängig. Käme der menſchliche Wille in jenen Zuſtand, in dem Buridan den Eſel vorſtellt, ſo würde der Menſch offenbar verhungern. Aber, ſetzt Spinoza hinzu, indem er das Beiſpiel verſpottet, ich kann nicht wiſſen, was dem Menſchen begegnen würde, wenn er ein Eſel wäre*).

4. Der Wille als Bejahung und Verneinung.

Der Wille reicht alſo genau ſo weit als die Erkenntniß; er reicht nicht weiter. Er iſt das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; er iſt nichts anderes. In dieſem zweiten Punkt ſtimmt Spinoza mit Descartes überein. Der erſte Punkt enthält die

*) Eth. II. Prop. XLIX. Schol.

Differenz beider. Nun iſt die wahre Idee unmittelbar die Bejahung ihrer ſelbſt und die Verneinung ihres Gegentheils. Sie erleuchtet zugleich ſich und den Irrthum. Die Einſicht, daß in einem Dreieck die Summe der Winkel gleich iſt zwei rechten, iſt zugleich die Bejahung dieſer Wahrheit. Es iſt unmöglich, daß wir dieſe Einſicht haben und ſie verneinen; es iſt unmöglich, daß wir dieſe Einſicht haben und unſer Urtheil zurückhalten. Dieſe Einſicht haben und ſie bejahen iſt ein und daſſelbe. Ueberhaupt iſt die Idee kein ſtummes Bild in unſerem Auge oder in unſerem Gehirn, ſondern ſie iſt eine Handlung des Geiſtes, ein beſtimmter Denkact, der als ſolcher die Bejahung und Verneinung in ſich ſchließt. Nun iſt der Wille nichts anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; alſo ſchließt die beſtimmte Idee oder unſer Erkenntnißact nothwendig den Willen in ſich. Unſer Wille iſt genau ſo, wie unſere Erkenntniß. Das Wollen iſt eine Function des Erkennens. Der Wille iſt darum gleich dem Verſtande. Beide ſind beſtimmte Acte der Bejahung oder Verneinung. Alſo beide ſind daſſelbe. Jene beſtimmten Acte ſind die einzelnen Willensthätigkeiten und die Ideen. Alſo ſind Wille und Verſtand gleich den einzelnen Willensacten und den Ideen.

Daher die Sätze Spinoza's, die den Begriff des Willens ausſprechen: „es giebt im Geiſte keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird, dieſes oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, die ebenfalls von einer anderen beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer anderen, und ſo fort ins Endloſe." „Es giebt im Geiſte keinen Willensact (volitio) oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, ſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt." „Wille und Verſtand ſind ein und daſſelbe. Wille und Verſtand ſind nichts als die einzelnen Willensacte nebſt den Ideen. Nun iſt der einzelne Willensact und die

Idee ein und daſſelbe; alſo ſind auch Wille und Verſtand ein und daſſelbe*)."

5. Der determinirte Wille.

Es giebt keinen allgemeinen Willen, wie es überhaupt keine Gattungsbegriffe giebt. Der allgemeine Wille verhält ſich zu den einzelnen Willensacten, wie die Menſchheit zu Peter und Paul, d. h. wie eine verworrene Vorſtellung, die unſere Imagination bildet, zur wirklichen Natur der Dinge. Der wirkliche Wille iſt dieſes beſtimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine beſtimmte Urſache genau determinirt iſt. Unſere Unkenntniß dieſer Urſache macht, daß wir unſeren Willen für indeterminirt und unſer Verlangen für frei halten. „So wähnt das Kind, aus freien Stücken die Milch zu begehren, der zornige Knabe die Rache, der furchtſame die Flucht. Der Trunkene meint, daß er aus freien Stücken ſeine Reden führe, die er im nüchternen Zuſtande lieber nicht geſagt hätte; ſo meint auch der Fieberkranke, der Schwätzer, der Knabe aus freiem Willen zu ſprechen, während ſie doch den Drang zu reden nicht beherrſchen können; und ſo lehrt die Erfahrung ebenſo klar als die Vernunft, daß ſich die Menſchen nur deßhalb für frei halten, weil ſie wohl ihre Handlungen kennen, die Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, nicht kennen**)."

---

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Prop. XLIX. Coroll. Dem. Volitio = affirmatio et negatio = idea. Voluntas et intellectus = singulares volitiones et ideae. Singularis volitio et idea = unum idemque. Voluntas et intellectus = unum idemque.

**) Eth. III. Prop. II. Schol. Op. II. pg. 136.

II.
Der Wille zur klaren Erkenntniß.

1. Der Wille als Begierde.

Der menſchliche Wille iſt unfrei. Wie iſt durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenſchaften oder die Herrſchaft über dieſelben möglich? Das iſt die Frage, von der die Ethik abhängt. Aus dem menſchlichen Geiſte folgt die inadäquate und adäquate Erkenntniß der Dinge, wie in dem vorigen Capitel gezeigt worden. Nun iſt der Wille genau ſo, wie die Erkenntniß. Es giebt alſo einen Willen, der von der inadäquaten Erkenntniß abhängt: einen verworrenen, unklaren Willen, der unter der Herrſchaft der Imagination ſteht; es giebt einen Willen, der von der adäquaten Erkenntniß abhängt: einen klaren und deutlichen Willen, der vom Intellect beherrſcht wird. Nun iſt die adäquate Erkenntniß unſere vollkommene Thätigkeit, die alles Leiden, darum auch alle Leidenſchaften ausſchließt; alſo wird der Wille, welcher der klaren Erkenntniß gleichkommt, nothwendig die Leidenſchaften beherrſchen oder eine Richtung nehmen, die uns von den Leidenſchaften befreit. Dieſe Freiheit iſt eine nothwendige Folge des Willens, welcher ſelbſt eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß iſt, wie dieſe eine nothwendige Folge des menſchlichen Geiſtes.

Aus der menſchlichen Natur folgen die Affecte, die thätigen und leidenden. Dieſe Affecte ſind in Rückſicht des Geiſtes die Begierden. Es kann aus dem menſchlichen Geiſte nichts folgen, daß dieſer Wahrheit widerſpricht, alſo nichts, das die Macht der Affecte aufhebt. Was der menſchliche Geiſt thut, das thut er, weil er es begehrt. Wenn alſo die klare Erkenntniß aus dem

menſchlichen Geiſte nothwendig folgen ſoll, ſo muß ſie begehrt werden. Wenn ſie mächtiger ſein ſoll, als alle Leidenſchaften, ſo muß ſie am mächtigſten begehrt werden und ſtärker als alle Objecte, die wir paſſionirt oder leidenſchaftlich verlangen, ſo müſſen die ſtärkſten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Wir werden daher die Frage unterſuchen müſſen, welches ſind die ſtärkſten Affecte?

2. Die Begierde als Tugend.

Die Grundform aller Begierden iſt das Streben nach Selbſterhaltung: der Wille, unſere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um ſo mächtiger, kraftvoller, tüchtiger iſt unſer Weſen; um ſo tüchtiger ſind wir ſelbſt. Dieſe Tüchtigkeit iſt unſere Tugend. Es giebt im Sinne Spinoza's keine andere Tugend, als Tüchtigkeit, als Macht. Ihr Gegentheil iſt nicht das Laſter, ſondern die Ohnmacht, zu der freilich die Laſter gehören, denn ſie ſind Zuſtände der größten Ohnmacht. Iſt aber die Tugend die größte Macht, ſo iſt ſie nothwendig Gegenſtand der ſtärkſten Begierde, ſo giebt es nichts, das mehr begehrt werden könnte, ſo kann ſie nicht als Mittel zu etwas anderem, ſondern muß um ihrer ſelbſt willen begehrt werden, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als ſie; ſo iſt die Selbſtvernichtung oder der Selbſtmord nie eine Folge der Tugend, ſondern ſtets eine Folge der Ohnmacht. „Die Begierde," ſagt Spinoza, „iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt, nämlich das Streben, kraft deſſen der Menſch in ſeinem Sein beharren will." „Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, ſo fordert ſie nothwendig, daß jeder ſich ſelbſt liebt, ſeinen wahren Nutzen ſucht, Alles, das ihn in Wahrheit zu größerer Vollkommenheit führt, begehrt und über-

haupt, so viel er vermag, sein Dasein zu erhalten strebt. Das ist eben so gewiß als der Satz, daß das Ganze größer ist als ein Theil. Darum ist auch die Tugend nichts anderes als nach den Gesetzen seiner Natur handeln, und niemand wolle die Selbsterhaltung anders suchen als nach den Gesetzen seiner Natur. Daraus folgt erstens, daß die Grundlage aller Tugend das Streben nach Selbsterhaltung ist und alle Glückseligkeit in der Macht dieser Selbsterhaltung besteht; zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist und daß es nichts giebt, das edler, nützlicher, begehrenswerther sein könnte. Drittens folgt, daß alle Selbstmörder geistesohnmächtig sind und von äußeren, ihrer Natur widerstreitenden Ursachen völlig besiegt werden." „Jemehr ein jeder seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Dasein zu erhalten das Streben und die Macht hat, um so größer ist seine Tugend; dagegen ist jeder in eben dem Maße ohnmächtig als er seinen Nutzen d. h. seine Selbsterhaltung außer Acht läßt." „Die Tugend ist die menschliche Macht selbst, die sich lediglich aus dem Wesen des Menschen erklärt." Die Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. „Keine Tugend kann daher früher als dieses Streben begriffen werden." „Das Streben nach Selbsterhaltung ist daher die erste und einzige Grundlage der Tugend *)."

Was wir thun, das thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Diese Macht ist unsere Tugend; diese Tugend ist unser Zweck; dieser Zweck ist unser Streben. Daher sagt Spinoza: „Unter dem Zwecke, weßhalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben." „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, das heißt: die Tugend in Rücksicht des Menschen ist dessen eigenes Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII. Coroll.

Dinge zu vollbringen, die bloß durch die Geſetze unſerer eigenen Natur begriffen werden können*)."

Wenn nun die Tugend die größte Macht iſt und ſich beweiſen läßt, daß in der klaren Erkenntniß die größte Tugend des menſchlichen Geiſtes beſteht, ſo iſt die Ethik in ihrer Grundlage befeſtigt. Die Affecte ſind die nothwendigen Machtäußerungen der menſchlichen Natur. Der Begriff der Tugend bildet das Kriterium, um den Werth der Affecte zu unterſcheiden. Sie unterſcheiden ſich in tüchtige und untüchtige. Die tüchtigen Affecte fördern unſere Macht, die untüchtigen hemmen ſie; jene ſind ein Ausdruck der Macht, dieſe der Ohnmacht. Was unſerer Macht dient und ſie fördert, das iſt nützlich und gut. Was unſere Macht hemmt und vermindert, das iſt ſchädlich und ſchlecht.

3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben.

Nun leuchtet ein, daß unſerer Macht förderlich iſt, was unſerer Natur gemäß iſt oder mit derſelben übereinſtimmt; daß dagegen unſere Macht hemmt, was unſerer Natur widerſtreitet. Was aber unſere Macht weder fördert noch hemmt, das iſt mit unſerer Natur weder in Uebereinſtimmung noch im Gegenſatz, das ſteht mit unſerem Weſen in gar keiner Gemeinſchaft, das iſt uns völlig fremd. Das Naturgemäße iſt gut, das Naturwidrige iſt ſchlecht**).

Eintracht iſt Macht. Wir ſind mächtig, wenn wir mit den anderen Menſchen und mit uns ſelbſt übereinſtimmen, ohnmächtig dagegen, wenn wir mit den Anderen und uns ſelbſt in Widerſtreit

*) Eth. IV. Defin. VII. VIII. Finis = appetitus. Virtus = potentia.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXIX. XXX. XXXI.

ſind. Wir ſind im Zuſtande der Uebereinſtimmung mit Anderen und mit uns ſelbſt jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwieſpalts. Die Leidenſchaften entzweien; ſie bringen uns in Widerſtreit mit den anderen Menſchen und mit uns ſelbſt, ſie machen uns feindſelig nach Außen und ſchwankend nach Innen. Einig ſind die Menſchen nur in der Vernunft. Sie können nicht einiger ſein, als wenn ſie vernunftgemäß leben. Sie können nicht mächtiger ſein, als wenn ſie vollkommen übereinſtimmen, und dieſe vollkommene Uebereinſtimmung iſt nur möglich in dem vernunftgemäßen Leben. Unſere Vernunft iſt unſere größte Macht. Sie iſt darum nothwendig auch unſer höchſtes Gut. Sie iſt unter allen Gütern das Einzige, das alle gleichmäßig erfreut, das keiner dem andern beneidet, daß jeder dem andern wünſcht und um ſo mehr wünſcht, je mehr er ſelbſt von dieſem Gute beſitzt *).

4. Das Gute und Schlechte.

Darum iſt Alles gut und nützlich, was das vernunftgemäße Leben befördert, Alles dagegen ſchlecht und ſchädlich, was ihm widerſtreitet. Jeder nützt ſich ſelbſt am meiſten, wenn er ſeiner Vernunft gemäß lebt. Die Menſchen nützen ſich gegenſeitig am meiſten, wenn ſie ihre Eintracht befördern, und ſie befördern dieſelbe am beſten, wenn jeder Einzelne nur nach ſeiner Vernunft handelt. „Kein einzelnes Weſen in der Welt iſt dem Menſchen ſo nützlich als der Menſch, der nach der Richtſchnur ſeiner Vernunft (ex ductu rationis) lebt.“ „Die Menſchen ſind ſich gegenſeitig am nützlichſten, wenn jeder ſeinen eigenen Nutzen ſucht **).“

*) Eth. IV. Prop. XXXII — XXXIV. Prop. XXXV — XXXVII.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXV. Coroll. I. II.

5. Die Erkenntniß als höchstes Gut und höchste Tugend.

Wir leben vernunftgemäß, wenn unser Streben bedingt ist bloß durch unsere Vernunft, durch unsere denkende Natur. Vermöge unserer denkenden Natur erstreben oder begehren wir nichts anderes als die Erkenntniß der Dinge, die klare und deutliche, d. h. die Erkenntniß Gottes und was daraus folgt. Gott erkennen heißt vernunftgemäß leben. Diese Erkenntniß ist darum das höchste Gut; dieses Streben die höchste Machtentfaltung der menschlichen Natur oder unsere vollkommene Tugend. Darum ist Alles gut und nützlich, was der Erkenntniß dient und sie befördert, dagegen schlecht und schädlich Alles, was sie hindert. So erklären sich die Sätze Spinoza's: „was wir kraft der Vernunft suchen, ist nichts anderes als das Erkennen, und der Geist, sofern er seine Vernunft gebraucht, hält nur das für nützlich, was die Erkenntniß befördert." „Wir wissen daher sicher, was gut oder schlecht ist. Gut ist Alles, das der Erkenntniß wahrhaft dient; schlecht dagegen Alles, das sie hindert." „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott erkennen.*)."

6. Die Selbsterhaltung als Grundlage der Tugend.

Die Tugend wird um ihrer selbst willen begehrt, sie ist der Ausdruck unseres eigenen Wesens, das nur dann in seiner wirklichen Machtvollkommenheit sich offenbart, wenn es lediglich aus

*) Eth. IV. Prop. XXVI. XXVII. XXVIII. Quidquid ex ratione conamur = intelligere. Bonum = quod ad intelligendum revera conducit. Summum mentis bonum = Dei cognitio. Summa mentis virtus = Deum cognoscere.

ſich handelt, aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke. Handeln wir um eines anderen Weſens willen, ſo iſt ein Object außer uns die Miturſache unſerer Thätigkeit, ſo ſind wir nicht deren alleinige oder adäquate Urſache, ſo ſind wir vielmehr deren inadäquate Urſache und handeln nach inadäquaten oder unklaren Ideen. Wir handeln aus der Machtvollkommenheit des eigenen Weſens, wenn wir die adäquate Urſache unſerer Thätigkeit ſind, wenn wir nach adäquaten Ideen d. h. nach klarer und deutlicher Erkenntniß handeln oder, was daſſelbe heißt, wenn wir vernunftgemäß leben. Darin allein alſo beſteht die Tugend. Das vernunftgemäße Leben iſt gleich der klaren Erkenntniß; dieſe iſt die einzige Thätigkeit, deren alleinige Urſache wir ſelbſt ſind, alſo die einzige wahre Thäigkeit, unſere höchſte Macht, unſere wirkliche Tugend. Daher die Sätze Spinoza's: „wenn der Menſch durch inadäquate Ideen zu einer Handlung beſtimmt wird, ſo kann man nicht ſagen, daß er kraft ſeiner Tugend handelt; er handelt tugendhaft nur, ſofern er durch ſeine Einſicht zum Handeln beſtimmt wird." „Tugendhaft handeln in genauem Sinne des Worts heißt nichts anderes als nach der Richtſchnur der Vernunft handeln, leben, ſein Daſein erhalten (dieſe drei bedeuten daſſelbe), indem wir von Grund aus nichts anderes ſuchen als den eigenen Nutzen." „Niemand ſtrebt um eines anderen Weſens willen das eigene Sein zu erhalten *)."

Iſt nun die Tugend das Streben ſo mächtig zu ſein als möglich, ſo leuchtet ein, daß ſie bedingt iſt durch das Streben zu ſein und in ſeinem Daſein zu beharren, ſo iſt die Begierde der Selbſterhaltung, dieſer Grundaffect, zugleich das Element und

*) Eth. IV. Prop. XXIII. XXIV. XXV. Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare.

die Bedingung aller Tugend. „Niemand," ſagt Spinoza, „kann begehren, glücklich zu ſein, gut zu handeln und zu leben, wenn er nicht zugleich begehrt, zu ſein, zu handeln und zu leben, das heißt in Wirklichkeit zu exiſtiren." „Das Streben der Selbſterhaltung iſt darum die Vorausſetzung aller Tugend*)."

III.
Der Werth der Affecte.

1. Die Affecte als Motive des Handelns.

Es giebt alſo ein Kriterium, um das Gute und Schlechte zu unterſcheiden. Gut iſt was unſere Tugend, unſere Macht, unſere Erkenntniß befördert; das Gegentheil iſt ſchlecht. Es giebt demnach eine Erkenntniß des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen oder, was daſſelbe heißt, eine wahre Erkenntniß des Guten und Schlechten. Wir handeln tugendhaft und ſittlich, wenn wir durch dieſe Erkenntniß allein in unſeren Handlungen beſtimmt werden. Aber wir werden in unſeren Handlungen nur beſtimmt durch Begierden und Affecte. Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann nur dann Motiv unſeres Handelns ſein, wenn ſie Affect ſein kann. Nur als Affect beſtimmt ſie unſer Handeln. Wenn wir nämlich blos aus dieſer Erkenntniß handeln, ſo beſtimmt uns kein anderer Trieb, ſo ſind alle anderen Affecte und Begierden zurückgedrängt und niedergehalten. Affecte können aber nur durch Affecte beſiegt werden. Darum muß die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen nothwendig Affect ſein, um Motiv zu ſein**).

---

*) Eth. IV. Prop. XXI. XXII.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XIV.

2. Die Nothwendigkeit ſtärkſter Affecte.

Nun können die Affecte nur beſiegt werden durch ſtärkere Affecte, denn jedes einzelne Weſen in der Natur der Dinge kann nur zerſtört werden durch eine äußere Urſache, die mächtiger iſt als die Kraft, die jenem Weſen inwohnt. Jedes einzelne Ding iſt vergänglich, alſo zerſtörbar. Darum gilt der Grundſatz: „es giebt in der Natur der Dinge kein einzelnes Weſen, deſſen Macht nicht übertroffen würde durch die eines anderen Weſens. Welches Einzelweſen es immer ſei, in jedem Falle giebt es ein anderes, das mächtiger iſt und von dem jenes zerſtört werden kann*)." Dasſelbe gilt von den Affecten. „Sie können nur gebändigt und aufgehoben werden durch einen entgegengeſetzten Affect, der ſtärker iſt als der zu bändigende Affect**)."

Die Erkenntniß des Guten und Böſen wird demnach unſer Handeln dann beſtimmen, wenn ſie als Affect ſtärker iſt als alle anderen, wenn ſie unter den menſchlichen Affecten der ſtärkſte iſt. Die menſchlichen Begierden ſind vergänglicher Natur. Sie werden vernichtet durch andere Begierden, die mächtiger ſind als ſie. Es muß ſolche mächtige Begierden geben, und eine, die mächtiger iſt als alle. Wenn die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen dieſe mächtigſte Begierde iſt, ſo iſt das tugendhafte und ſittliche Handeln (das vernunftgemäße Leben) nothwendig. So ſteht die Frage, von der die Ethik abhängt.

3. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtſchaft.

Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann unmöglich affectlos ſein. Denn das Gute, das hier allein als ſolches

*) Eth. IV. Axiom. I.

**) Ebendaſelbſt. Prop. VII.

gilt, iſt unſerem Weſen nicht fremd, ſondern mit demſelben in vollſter Uebereinſtimmung, es ſteigert und vermehrt unſere Macht, erhebt unſer Selbſtgefühl, reizt darum nothwendig unſere Begierde und kann deßhalb nicht anders als freudig empfunden werden, ſo wie ſein Gegentheil nicht anders als traurig. „Die Erkenntniß des Guten und Böſen iſt nichts anderes als der Affect der Freude und Trauer, ſofern wir uns deſſelben bewußt ſind*).“ Der bewußte Affect iſt Wille oder Begierde. Wir begehren, was uns erfreut. Die Freude erweitert unſer Daſein, vermehrt und verdoppelt gleichſam unſere Macht, denn wir fühlen unſere Kraft vereinigt mit der eines andern uns hülfreichen Weſens, das mit unſerer Natur übereinſtimmt. Dagegen in der Trauer fühlen wir uns iſolirt, einſam, ohnmächtig. „Die Begierde, die aus der Freude entſteht, iſt bei gleichen Verhältniſſen ſtärker, als die Begierde, die aus der Trauer entſteht**).“ Darum wird die wahre Erkenntniß des Guten nothwendig ein ſtärkerer Affect und deßhalb ein mächtigeres Motiv unſeres Handelns ſein als die Erkenntniß des Schlechten. Oder anders ausgedrückt: unter der klaren Erkenntniß des Guten und Böſen werden wir nothwendig gut handeln und nicht ſchlecht; wir werden Alles thun, was unſere Erkenntniß, unſere Macht, unſere Tugend fördert, und Alles meiden, was ſie hemmt.

Die Freude, mit der uns nothwendig die wahre Erkenntniß des Guten erfüllt, iſt der Affect, um deſſen Sieg es ſich handelt. Er ſiegt, wenn er der mächtigſte iſt. Wenn dieſer Affect ſiegt, ſo werden die Leidenſchaften überwunden und wir werden frei. Wenn aber die entgegengeſetzten Affecte ſtärker ſind als er, ſo ſind wir

*) Eth. IV. Prop. VIII.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XVIII.

den Leidenſchaften verfallen und vollkommen unfrei. Hier iſt die Grenzſcheide zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft, zwiſchen dem Zuſtande, in dem wir die Leidenſchaften beherſchen, und dem, worin wir von ihnen beherrſcht werden. Nicht die Macht der Leidenſchaften iſt unſere Knechtſchaft, ſondern daß dieſe Macht in uns größer iſt als die Macht der Erkenntniß: darin beſteht, was Spinoza als „servitus humana“ bezeichnet.

4. Die menſchliche Knechtſchaft.

Vergleichen wir die Affecte mit einander, ſo ſind ſie in Rückſicht ihrer Stärke und ihres Werthes verſchieden. Sie ſind um ſo ſtärker, je lebhafter ſie ſind. Sie ſind um ſo lebhafter, je mächtiger und wirkſamer das Object iſt, das ſie verurſacht. Das gegenwärtige Object iſt eindringlicher und ergreifender, als das abweſende. Die nächſte Zukunft und die nächſte Vergangenheit rührt uns mehr, als die weit entfernte. Der Eindruck einer nothwendigen Sache iſt gewaltiger, als wenn wir etwas nur als möglich oder zufällig betrachten. Das Zufällige kann ebenſo gut ſein als nicht ſein; es iſt nicht nothwendig, daß es exiſtirt; es iſt ebenſo wenig nothwendig, daß es nicht exiſtirt. Dagegen iſt möglich, wozu die Urſachen vorhanden ſind und uns einleuchten, nur daß wir nicht wiſſen, ob dieſe Urſachen gerade zu dieſer Wirkung determinirt werden. Das Mögliche hat demnach mehr Cauſalität, alſo mehr Macht, als das Zufällige. Darum wird unter gleichen Verhältniſſen eine Sache, die wir als möglich betrachten, uns lebhafter afficiren als eine andere Sache, die uns bloß als zufällig erſcheint. Und etwas Zufälliges, das in der Gegenwart nicht exiſtirt, macht uns nothwendig weniger Eindruck, als daſſelbe zufällige Ding, das in der Vergangenheit exiſtirt hat*).

*) Eth. IV. Prop. IX — XIII. pg. 209 — 212.

Wenden wir dieſe Sätze an auf jenen Affect, von dem unſere Freiheit abhängt, nämlich die Begierde, die aus der Erkenntniß des Guten und Böſen entſteht, ſo leuchtet ein, wie für unſere Empfindungszuſtände die anderen Affecte leicht gewichtiger und ſtärker ſein können. Wir erkennen das Gute wie das Uebel, aber beide liegen in der Zukunft; ſo berühren ſie uns weniger als die Dinge, die uns in der Gegenwart ergötzen. Der Genuß des Augenblicks iſt mächtiger als die Erkenntniß des Künftigen, und obwohl wir den richtigen Weg ſehen, bleiben wir an den Reizen der Gegenwart hangen und ergreifen die Knechtſchaft ſtatt der Freiheit. Das Wirkliche iſt mächtiger als das Zufällige. Jenes exiſtirt; von dieſem wiſſen wir nicht, ob es ſich verwirklichen wird oder nicht. Setzen wir nun, daß das Gute und Schlechte, das wir richtig erkennen, von ungewiſſen Bedingungen abhängt und uns deßhalb als zufällig erſcheint, ſo wird es ſehr leicht ſein, daß uns die gegenwärtigen Dinge von der wahren Erkenntniß abführen und die lebendigen Reize, ſo verderblich ſie ſind, uns mächtiger anziehen als jener Weg nach einem richtigen, aber fernen und ungewiſſen Ziele. In dieſen Sätzen der Ethik erkennen wir deutlich die erſten Gedanken Spinoza's aus dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes*).

„Hiermit," fügt Spinoza hinzu, „glaube ich die Urſache dargethan zu haben, warum die Menſchen mehr durch die Einbildung als durch die Vernunft getrieben werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen Gemüthsbewegungen erregt und oft jeder Art der Sinnesluſt den Platz räumt. Daher das Wort des Dichters: „ich ſehe das Beſſere und heiße es gut, aber dem Schlechteren folge ich nach." Eben daſſelbe ſcheint auch der

*) Eth. IV. Prop. XV. XVI. XVII. Vgl. oben Cap. IX. S. 173 flgd.

Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er ſagt: „wer die Erkenntniß vermehrt, vermehrt den Schmerz.“ Und das ſage ich nicht deßhalb, um etwa daraus zu ſchließen, daß nicht wiſſen beſſer ſei als wiſſen und in der Mäßigung der Affecte kein Unterſchied ſei zwiſchen dem Weiſen und dem Thoren; ſondern deßhalb, weil es nothwendig iſt, ſowohl die Macht als Ohnmacht unſerer Natur zu kennen, damit wir im Stande ſind zu beſtimmen, was in der Mäßigung der Affecte die Vernunft vermag und nicht vermag, und hier will ich bloß von der menſchlichen Ohnmacht handeln *).“

5. Die guten und ſchlechten Affecte.

Jetzt können wir die Affecte ihrem Werthe nach deutlich unterſcheiden. Alle Affecte, die unſere Macht, unſere Tugend, unſere Erkenntniß befördern und mit dem Willen zur Erkenntniß übereinſtimmen, ſind gut, weil ſie tüchtig und nützlich ſind; alle Affecte, welche die entgegengeſetzte Wirkung haben, ſind ſchlecht, weil ſie untüchtig und ſchädlich ſind. Die einen dienen der Freiheit, die anderen der Knechtſchaft.

Ohne den Körper kein Geiſt, keine Erkenntniß des Körpers. Je empfänglicher der Körper iſt für die Eindrücke anderer Körper, um ſo reicher und gehaltvoller iſt die Erkenntniß. Je ungehinderter die Wechſelwirkung oder das richtige Bewegungsverhältniß ſeiner Theile, um ſo tüchtiger und geſünder die Beſchaffenheit des Körpers. Daher iſt Alles nützlich, was die Empfänglichkeit des Körpers vermehrt und die Ordnung ſeiner Theile in der richtigen Wechſelwirkung erhält **).

*) Eth. IV. Prop. XVII. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXVIII. XXXIX.

Je einträchtiger und friedfertiger die Menſchen leben, um ſo größer iſt ihre Macht. Daher iſt Alles gut und nützlich, was die Ordnung des Staates und den Frieden der Geſellſchaft erhält; dagegen ſchädlich Alles, was den Samen der Zwietracht ausſtreut *).

Jedes Uebermaß iſt ſchlecht, denn es iſt nur möglich auf Koſten der Beſonnenheit und klaren Erkenntniß. Alle Affecte ſind des Uebermaßes fähig, nur nicht die Begierde nach Erkenntniß, denn die Erkenntniß iſt die einzige Macht, die kein Uebermaß kennt, vielmehr jedem Uebermaß das größere Gegengewicht bietet. Und da die wahre Erkenntniß Alles als nothwendig begreift und im Lichte der Ewigkeit auffaßt, ſo haben die Zeitunterſchiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihr gegenüber keine Macht, die einen Affect auf Koſten des andern erheben könnte **).

Alle Affecte, welche die menſchliche Macht erweitern, ſind gut; die entgegengeſetzten ſind ſchlecht. Gut ſind die poſitiven, ſchlecht dagegen die negativen Affecte. Jene ſind die freudigen, dieſe die traurigen. Indeſſen gilt dieſe Erklärung nicht unbedingt. Es giebt Fälle, in denen die Freude vom Uebel iſt: wenn wir uns an ſolchen Dingen erfreuen, die nur der Imagination als werthvoll erſcheinen, an den vergänglichen Scheingütern des Lebens, die uns von der Richtung nach dem wahren Gute ablenken und irreführen. Darum drückt ſich auch Spinoza behutſam ſo aus: „die Freude iſt nicht als ſolche d. h. „direct" ſchlecht und die Trauer nicht direct gut. Wohl aber können Freude und Trauer indirect d. h. durch ihre Objecte die eine ſchlecht und die andere gut ſein. Der Schmerz kann nützlich und gedeihlich ſein in derſelben Rückſicht, als die Freude Schaden bringt ***). Die Gemüths-

*) Eth. IV. Prop. XL.

**) Ebendaſelbſt. Prop. LXI. LXII.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XLI.

heiterkeit iſt eine fähige Stimmung und darum ſtets gut; dagegen die gedrückte und ſchwermüthige Stimmung unfähig und darum ſtets vom Uebel *). Das ſinnliche Wohlgefühl, der Kitzel der Luſt iſt in ſeinem Uebermaß ſchlecht. Liebe und Begierde, obwohl ſie poſitiver Natur ſind, können übermäßig und dadurch ſchädlich ſein **). Dagegen kann die Selbſtzufriedenheit, jenes ſichere Selbſtgefühl, in dem wir ruhen, aus dem Bewußtſein der Vernunft hervorgehen, und es iſt auf ſeinem Gipfel, wenn es ſich auf dieſes Bewußtſein gründet ***). Die günſtige Geſinnung, mit der wir Solche betrachten, die Andern wohlthun (favor), iſt im Einklange mit der Vernunft. Und ebenſo der Ruhm, jenes wohlthuende Bewußtſein, in der Welt anerkannt und geſchätzt zu werden. Dieſe Empfindungen ſtärken unſere Uebereinſtimmung mit den Menſchen und ſind darum nützliche und fruchtbare Affecte †).

Alle Affecte dagegen, welche die Zwietracht nähren, vermindern unſere Macht und ſind darum ſchlecht. Deßhalb iſt der Haß nie gut, und alle Affecte ſind ſchlecht, die der Haß erzeugt, wie Neid, Hohn, Verachtung, Zorn, Rache. Alle gehäſſigen Leidenſchaften ſind im Widerſtreit mit der geſellſchaftlichen Vereinigung der Menſchen, ſie unterwühlen die Eintracht, welche den Zweck der ſtaatlichen Ordnung ausmacht; ſie ſind darum nicht bloß ſchlecht, ſondern auch ungerecht ††). Daher wird die Freiheit von den Leidenſchaften auch die Gerechtigkeit und das politiſche Gemeinwohl befördern. Mit der Vernunft können ſich die vom Haß erfüllten Affecte unter keiner Bedingung vertragen; wer daher vernunftgemäß lebt, wird

*) Eth. IV. Prop. XLII.
**) Ebendaſelbſt. Prop. XLIII. XLIV.
***) Ebendaſelbſt. Prop. LII.
†) Ebendaſelbſt. Prop. LI. LVIII.
††) Ebendaſelbſt. Prop. XLV. Coroll. I. II.

den Haß, den Zorn, die Verachtung ſeiner Feinde nicht mit Haß, Zorn und Verachtung, ſondern mit Liebe und Großmuth vergelten *).

Alle traurigen Affecte ſind negativer Art, ſie vermindern unſere Macht, drücken unſer Selbſtgefühl und ſind darum als ſolche nie gut. Die Furcht iſt eine deprimirende, traurige Empfindung; die Hoffnung iſt nie ohne alle Furcht, denn ſie iſt immer ungewiß, ob wirklich geſchehen wird, was ſie hofft: darum ſind die Affecte der Furcht und Hoffnung an ſich nicht gut und können es nur beziehungsweiſe ſein, ſofern ſie das verderbliche Uebermaß der Freude und Luſt einſchränken **).

Das Mitleid iſt eine ſchmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geſchlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und iſt darum ſchlecht. Es iſt gut, ſofern es hülfreich und wohlthätig iſt. Aber dem Leidenden zu helfen und wohlzuthun, iſt eine vernunftgemäße Handlung und braucht darum keine mitleidige zu ſein. Deßhalb iſt zur hülfreichen Handlungsweiſe das Mitleid nicht nöthig. Als trauriger Affect iſt es ſchlecht, als unnöthiger iſt es unnütz. Es iſt demnach an ſich ſchlecht und unnütz. Wer daher im Einklange mit der Vernunft lebt und handelt, bedarf des Mitleides nicht, denn er handelt aus Vernunftgründen wohlthätig; er kann deßhalb von dem Mitleide nur deprimirt werden: darum wird er ſich vor Rührungen dieſer Art nach Kräften in Acht nehmen. Hier finden wir Kant in völliger Uebereinſtimmung mit Spinoza; Schopenhauer aber im äußerſten Gegenſatze zu beiden ***).

Tugend iſt Macht. Alle Affecte, die das Machtgefühl ein-

*) Eth. IV. Prop. XLVI.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XLVII.

***) Ebendaſelbſt. Prop. L. Coroll.

ſchränken oder aufheben, können unmöglich Tugenden ſein. Und da das Vernunftbewußtſein das höchſte Machtgefühl giebt, ſo können die ohnmächtigen Affecte nie aus der Vernunft hervorgehen. Darum ſind Selbſterniedrigung (humilitas) und Reue keine Tugenden. Bei Geulinx war die „humilitas“ die höchſte Tugend, die Tugend der Tugenden; bei Spinoza gilt ſie als gar keine. Die Reue aber iſt doppelt ohnmächtig, weil ſie zu der ſchlechten Handlung, die ſchon als ſolche leidender Natur iſt, noch die Zerknirſchung hinzufügt. Wer Reue empfindet, iſt darum zwiefach elend. Freilich werden die meiſten Menſchen nicht durch die Vernunft, ſondern durch ihre ſelbſtſüchtigen Begierden getrieben, und ihre Handlungen ſind darum ſchlecht. Wären dieſe Leute ebenſo hochmüthig, als ſie geiſtesſchwach ſind, ſo gäbe es nichts, was ſie fürchteten, und ihre Schlechtigkeit wäre zügellos. Darum ſind für die Leute, die in der Verworrenheit der ſchlechten Affecte leben, jene deprimirenden Empfindungen der Furcht, Reue, Demuth u. ſ. f. ein wohlthätiges Gegengift, das der gemeinen Menſchennatur mehr nützt als ſchadet. Daher haben auch die Propheten, weil ſie das Gemeinwohl im Auge hatten, Demuth, Reue, Ehrfurcht den Menſchen als Tugenden gepredigt. Denn „terret vulgus, niſi metuat!“ An dieſer Stelle hat dieſer Satz kein politiſches, ſondern ein rein ethiſches Gepräge. Und in dem politiſchen Tractat haben wir geſehen, wie Spinoza die Machthaber der Welt keineswegs von jenem „vulgus“ ausnehmen will, dem Reue, Demuth u. ſ. f. beſſer und nützlicher ſind, als die entgegengeſetzten Affecte*).

*) Eth. IV. Prop. LIV. Schol. Ueber die Tugend der Demuth bei Geulinx vgl. oben Cap. II. Nr. III. 1. u. 2. S. 23 — 27. Ueber das „terret vulgus, niſi metuat“ vgl. oben Cap. XIX. Nr. IV. 8. S. 416 flgd.

Unſere Macht iſt die Erkenntniß. Die Affecte, welche die Erkenntniß verfälſchen, ſind daher unter allen die ſchlimmſten. Wenn wir aus Liebe oder Haß einen Anderen überſchätzen oder unterſchätzen, ſo iſt unſere Einſicht in beiden Fällen von der richtigen Schätzung gleich weit entfernt. Darum ſind Ueberſchätzung und Unterſchätzung unter allen Umſtänden ſchlecht. Ebenſo ſchlimm ſind ihre Folgen. Wenn man von Anderen überſchätzt wird, ſo kommt es leicht, daß man ſich ſelbſt überſchätzt und das eigene Selbſtgefühl zu hoch ſpannt*). So erzeugt die Ueberſchätzung den Uebermuth, wie die Unterſchätzung den Kleinmuth. Der Hochmuth gründet ſich auf Selbſtüberſchätzung, alſo auf eine falſche Selbſterkenntniß. Wen ich von mir zu groß oder zu gering denke, ſo bin ich in beiden Fällen gleich weit von der richtigen Selbſterkenntniß entfernt. Beide Affecte ſind verblendet. Beide ſind Selbſttäuſchungen. Hochmuth und Kleinmuth ſind daher Selbſtunkenntniß. Alſo iſt der größte Hochmuth oder Kleinmuth die größte Selbſtunkenntniß. Nun beſteht unſere Macht in der klaren Erkenntniß. Alſo iſt der Mangel unſerer Erkenntniß zugleich ein Mangel unſerer Macht. Selbſttäuſchung iſt Ohnmacht. Die größte Selbſttäuſchung iſt die größte Ohnmacht. Alſo iſt der größte Hochmuth oder Kleinmuth ein Zeichen der größten Geiſtesohnmacht.

Unſere Macht iſt die Herrſchaft über die Leidenſchaften, unſere Ohnmacht iſt die Herrſchaft der Leidenſchaften über uns. Wer ſich im Zuſtande der größten Ohnmacht befindet, kann den Leidenſchaften am wenigſten widerſtehen. Daher ſind die Uebermüthigen und die Kleinmüthigen am meiſten den Leidenſchaften unterworfen. Der Kleinmuth iſt eine gedrückte und traurige, der

*) E.h. IV. Prop. XLVIII. XLIX.

Hochmuth eine gesteigerte und freudige Empfindung. Da nun die Freude stärker ist als die Trauer, so ist auch der Hochmuth stärker, hartnäckiger und darum unverbesserlicher als der Kleinmuth. Der Hochmüthige will auf die Anderen herabsehen. Darin besteht sein Selbstgefühl. Darum liebt er die Unterwürfigen, die zu ihm emporschauen mit allen Zeichen der Ehrerbietung und nichts anderes sind oder scheinen wollen als die gefälligen Spiegel seiner Vortrefflichkeit. Nichts ist ihm widerwärtiger als eine Gesinnung, welche die Menschen richtig und darum gleichmäßig würdigt, keinen haßt, aber auch keinen überschätzt, also dem Hochmuth nichts zu Gefallen thut und nichts zu verzehren giebt. Daher liebt der Hochmüthige die Gegenwart der Parasiten und Schmeichler, dagegen haßt er die Großmüthigen, die sich nie überschätzen, aber auch nie unterwerfen. Andere geringzuschätzen, ist dem Hochmüthigen die größte Erquickung. Was dieser Geringschätzung widerstrebt, empfindet er als eine Last, die ihn drückt. Nichts ist ihm darum widerwärtiger, als die Verdienste und Tugenden Anderer. Diese Tugenden wird er hassen, und da sie ihm zugleich als ein Raub an der eigenen Vortrefflichkeit erscheinen, nothwendig beneiden. Die Hochmüthigen sind immer neidisch. Die Kleinmüthigen sind es auch. Sie erscheinen sich selbst ohnmächtiger und erbärmlicher, als die Anderen. Nichts thut ihnen daher wohler, als wenn sie sehen, daß Andere ebenso ohnmächtig, ebenso erbärmlich sind, als sie selbst. Die Leidesgenossenschaft ist ihr Trost. Was ihnen imponirt, vermehrt das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht, verstärkt den Druck des Kleinmuths und erzeugt darum nothwendig den Neid. So ist das niedrige Selbstgefühl ebenso neidisch als das hochmüthige. So niedrig sind die Uebermüthigen und so übermüthig die Kleinen!*)

*) Eth. IV. Prop. LV. LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol. Op. II. pg. 244 — 46.

Der Wille iſt der bewußte Affect oder die Begierde. Es giebt mächtige und ohnmächtige, gute und ſchlechte Affecte. Der Sieg der erſten iſt die Freiheit, der Sieg der anderen die Knechtſchaft. Es giebt demnach einen mächtigen und ohnmächtigen, einen guten und ſchlechten Willen. Jener führt zur adäquaten Erkenntniß und durch die Wahrheit zur Freiheit, dieſer iſt gefangen in Irrthum und Knechtſchaft. Nachdem wir begriffen haben, was der menſchliche Wille iſt und worin ſeine Knechtſchaft beſteht, bleibt als das letzte Problem, mit deſſen Löſung ſich die Sittenlehre vollendet, noch die Frage übrig: was iſt die menſchliche Freiheit *)?

---

*) Das vierte Buch der Ethik handelt von der menſchlichen Knechtſchaft und hat ſeinen Hauptinhalt in der Lehre von den guten und ſchlechten Affecten. Die geometriſche Ordnung der Sätze iſt in dieſem Buche am meiſten durchbrochen und darum ſchwierig zu überſehen. Spinoza ſelbſt hat dieſen Mangel gefühlt und in einem Anhange demſelben abzuhelfen geſucht durch eine überſichtliche Zuſammenfaſſung des in den Lehrſätzen zerſtreut (disperse) entwickelten Inhalts. Ich verweiſe auf dieſe Ueberſicht zur Vergleichung mit der von mir gegebenen Darſtellung. Eth. IV. Append. Cap. I — XXXII. Op. II. pg. 259. 267.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die menschliche Freiheit.

Kampf der Affecte. Befreiung. Die Liebe Gottes. Natur und Freiheit.

I.

Der Gegensatz in der menschlichen Natur.

1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: diesen Zusammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinoza's die Aufgabe der Ethik lösen. Die Begierde ist unser Wesen; wir können nichts Anderes begehren als die Erhaltung unseres Daseins, die Vermehrung unserer Macht. Diese Macht ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend. Unsere vollkommene Thätigkeit und darum unsere höchste Tugend und Macht ist das Erkennen. Je mächtiger die klaren Ideen, um so ohnmächtiger die unklaren. Diese Ohnmacht der unklaren Ideen oder, was dasselbe heißt, die Macht der Erkenntniß über die Leidenschaften ist unsere Freiheit.

Freiheit und Knechtſchaft ſind einander entgegengeſetzt. Sie verhalten ſich zu einander, wie Erkenntniß und Leidenſchaft, wie adäquate und inadäquate Thätigkeit, wie Thätigkeit und Leiden, wie Action und Paſſion, wie thätige und leidende Affecte. Wir haben das Vermögen zu beiden. Wenn aber in demſelben Weſen entgegengeſetzte Thätigkeiten ſtattfinden, ſo geſchieht nothwendig, was die Vereinigung entgegengeſetzter Größen fordert: ſie können ſich nicht gegenſeitig vertragen und unverändert neben einander beſtehen, ſondern jede iſt der negative Grund der andern; ſie heben ſich gegenſeitig auf, ſie vernichten ſich gegenſeitig, wenn ſie gleich mächtig ſind, und wenn ſie es nicht ſind, ſo ſiegt nothwendig die ſtärkere von beiden. Nicht beide Thätigkeiten bleiben wirkſam, ſondern entweder keine oder nur eine von beiden, bei welcher die größte Macht iſt. Macht iſt Cauſalität. Die Macht der Wirkung erklärt ſich aus der Macht ihrer Urſache. Sind unſere Leidenſchaften mächtiger als unſere Erkenntniß, ſo iſt die nothwendige Folge die menſchliche Knechtſchaft. Iſt unſere Erkenntniß mächtiger als unſere Leidenſchaften, ſo iſt die nothwendige Folge die menſchliche Freiheit. Das iſt der Standpunkt, unter dem Spinoza die Freiheit begreift. Er begreift ſie rein mathematiſch, nach dem Geſetz der entgegengeſetzten Größen; darum beginnt er den letzten Theil ſeiner Ethik, der von der Freiheit handelt, mit den beiden Grundſätzen: „wenn in demſelben Subject zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten ſich geltend machen, ſo wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung ſtattfinden müſſen, bis ſie aufhören, entgegengeſetzt zu ſein.“ „Die Macht der Wirkung erklärt ſich durch die Macht ihrer Urſache, da ihr Weſen durch das Weſen ihrer Urſache begriffen und erklärt wird *).“

*) Eth. V. Axiom. I. II.

Dieſen Gegenſatz in der menſchlichen Natur müſſen wir deutlich einſehen, um den Standpunkt Spinoza's und ſeine Freiheitslehre genau und richtig zu faſſen. Es iſt der Gegenſatz der thätigen und leidenden Affecte, der Gegenſatz zwiſchen Erkenntniß und Leidenſchaft, zwiſchen Handeln und Leiden. Alles, das allein aus der Natur des Menſchen folgt, iſt unſere Thätigkeit; alles dagegen, das aus unſerer Natur und anderen Dingen zugleich folgt, folgt nur theilweiſe aus uns ſelbſt und iſt daher nicht unſere Thätigkeit ſondern unſer Leiden. Der Menſch als ein vermögendes Weſen handelt, der Menſch als Ding unter Dingen leidet.

2. Die Nothwendigkeit des Leidens.

Wir ſind ein Theil der Natur, der für ſich allein ohne die anderen Dinge nicht begriffen werden kann. Weil wir ein Theil der Natur, ein Ding unter Dingen ſind, darum ſind wir abhängig und verhalten uns leidend. Unſer Weſen iſt eingeſchränkt von Außen, alſo auch die Kraft unſerer Selbſterhaltung; ſie iſt nicht bloß eingeſchränkt, ſondern wird von der Macht der äußeren Urſachen unendlich übertroffen. Wir ſind ein einzelnes Weſen unter vielen. Die vielen ſind nothwendig mächtiger, als das einzelne. Daher ſind wir nicht bloß leidend, ſondern vergänglich. Wir ſind nothwendig ein Theil der Natur, ein Ding unter Dingen, ein Glied im Zuſammenhange des Ganzen: deßhalb ſind wir nothwendig leidend, und, ſoweit wir nicht lediglich aus uns ſelbſt handeln, ſind wir nur leidend*).

Wäre der Menſch nicht ein Glied in der Kette der Dinge, verflochten in deren Cauſalnexus, unterworfen den äußeren Deter-

*) Eth. IV. Prop. II. III. IV.

minationen, ſo würde er nicht leiden. Wäre der Menſch das Ganze, das einzig exiſtirende Weſen, ſo würde er nur handeln, ſo wäre er reine Thätigkeit, wie der Gott des Ariſtoteles und Spinoza. Ich leide, ſo lange ich den Dingen unterworfen bin. Ich handle, indem ich mich von den Dingen befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen ſein. Handeln heißt frei werden von dieſer Macht. So lange mir die Dinge im Wege ſtehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeſchränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an dieſe Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Aber wie iſt das möglich? Vernichten kann ich die Dinge nicht, ebenſowenig als das menſchliche Daſein zum Univerſum erweitern. Ich muß dulden, daß ſie exiſtiren und ich unter ihnen, aber ich kann dieſer Exiſtenz die unmittelbare Macht nehmen, die ſie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich ſie in mein Object verwandle, und ich verwandle ſie in mein Object, indem ich ſie betrachte und erkenne. Nicht die Exiſtenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt aus der Natur des Menſchen, denn der Menſch iſt eine denkende Natur oder Geiſt.

Aber der menſchliche Geiſt unterliegt als Einzelweſen ebenfalls der Schranke und mit dieſer dem Leiden. Er iſt zunächſt die Vorſtellung ſeines Körpers und der körperlichen Affectionen, er ſtellt vor oder denkt, was er empfindet; da nun die Empfindungen nicht die Dinge, ſondern nur deren Eindrücke ſind, ſo ſind auch die Ideen derſelben nicht der Ausdruck der Dinge, ſondern bloß unſerer Empfindungen der Dinge, ſo ſind dieſe Ideen in Rückſicht der Dinge nicht adäquat, ſondern inadäquat und unklar. Die unklaren Ideen ſind die Vorſtellungen der einzelnen Affectionen. Die Urſache der Ideen iſt der Geiſt, die Urſache der Affectionen iſt der

Körper. Alſo iſt der Geiſt von den unklaren Ideen nicht die alleinige und adäquate, ſondern die partielle und inadäquate Urſache, d. h. der Geiſt leidet, ſofern er unklare Ideen hat. Worin alſo wird die Thätigkeit des Geiſtes beſtehen? In den Ideen, die nur aus ihm ſelbſt folgen, deren alleinige Urſache nur er ſelbſt iſt: in den Ideen, die nichts anderes ſind als Modi des Denkens d. h. Begriffe der wirklichen Dinge, alſo klare und adäquate Ideen. In den unklaren Begriffen beſteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geiſtes.

Die menſchliche Thätigkeit iſt allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende, verworrene, inadäquate Denken beſteht in den unklaren Ideen; das wahrhaft thätige in den klaren. Meine Macht beſteht aber nur in meiner Thätigkeit; dagegen im Leiden beſteht meine Ohnmacht. Alſo bin ich ohnmächtig in den leidenden Affecten, mächtig nur in meinem Denken; in den Leidenſchaften wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich einzig und allein ſelbſt, indem ich denke.

3. Die Tugend des Erkennens.

Nun ſind Macht und Tugend identiſch. Denn die Tugend beſteht, wie wir geſehen haben, in der Tüchtigkeit oder in dem Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Geſetzen der eigenen Natur folgt*). Meine Tüchtigkeit beweiſt ſich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe; meine Schwäche in dem, was Andere mit mir oder in mir verurſachen. Darum beſteht in der Erkenntniß die menſchliche Tugend. Erkenntniß iſt Tugend, Tugend iſt Macht, Macht iſt Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Geſetzen. So folgt

*) Vgl. Eth. IV. Def. VIII. Prop. XVIII. Schol.

die Erkenntniß aus der menſchlichen Natur, die ihr Geſetz erfüllt. Der Menſch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen ſeiner Natur ebenſo tugendhaft, als die Sonne, indem ſie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, ſo wird ſie verdunkelt; ſie iſt die adäquate Urſache des Lichts und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entſteht nur, indem ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenſo wird die menſchliche Natur verdunkelt, wenn ſie unklar denkt; ſie iſt die adäquate Urſache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunkeln, denn dieſe ſind die Vorſtellungen der körperlichen Affectionen, welche ſelbſt aus der Einwirkung äußerer Körper entſpringen.

Dieſe Tugend entſagt nicht, wie die moraliſche, ſondern ſie begehrt; ſie kämpft nicht gegen, ſondern für die Natur; ſie iſt nicht die Vernichtung, ſondern die Befriedigung des mächtigſten Triebes. Das iſt der Unterſchied des kantiſchen und ſpinoziſtiſchen Tugendbegriffs. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend iſt Kraft und das Leiden iſt Schwäche. Das vollendete Leiden iſt die Selbſtvernichtung, das vollendete Handeln iſt die Selbſtbejahung.

4. Die Ausſchließung der Wahlfreiheit.

Giebt es nun zwiſchen dieſen beiden entgegengeſetzten Zuſtänden des menſchlichen Daſeins eine Wahl? Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Iſt es möglich, daß die menſchliche Natur zwiſchen Leiden und Handeln, Ohnmacht und Macht, Selbſtvernichtung und Selbſtbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür ſchwebt und, wie der Herkules des Sophiſten, gleichſam am Scheidewege ſteht und zögert, welchen der beiden Wege ſie ergreifen ſoll?

Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entſcheidet, und die Selbſtbejahung iſt naturnothwendig, denn jedes Ding ſucht von Natur ſeine Realität zu erhalten und zu mehren. Dieſe Begierde der Selbſterhaltung iſt der Urwille alles natürlichen Daſeins. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbſtvernichtung folgen oder das Streben, im Zuſtande des Leidens zu beharren. Was aber nicht aus der Natur eines Dinges folgt, das kann nur die Einbildung, nie der Verſtand dem Dinge beilegen: darum iſt die natürliche Selbſtvernichtung eine Unmöglichkeit. Nun iſt der menſchliche Wille nichts anderes als das Vermögen der Menſchennatur, die Begierde naturgemäßer Selbſterhaltung oder das Streben, ſelbſt zu handeln und von dem, was in uns geſchieht, die alleinige Urſache zu ſein. Das kann er nur ſein, wenn er das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, den paſſiven Zuſtand der Leidenſchaften in den activen Zuſtand des Denkens verwandelt. In dieſem Streben beſteht der menſchliche Wille. Dieſes Streben iſt ſeine Natur. Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Paſſionen und Actionen, unklare und klare Ideen ſind die beiden erſchöpfenden Factoren des menſchlichen Lebens. Wo der eine nicht iſt, da iſt nothwendig der andere. Es giebt zwiſchen dieſen beiden naturnothwendigen Beſtimmungen im menſchlichen Daſein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte ſchwebt und ſich weder dem einen noch dem andern zuneigt. Nur in dieſer Mitte könnte die Willkür ſtattfinden. Es giebt daher in der menſchlichen Natur keinen Platz für die Willkür.

Nur die Willkür in der Mitte und gleichſam am Kreuzwege zwiſchen Handeln und Leiden könnte ſagen: weder das eine noch das andere! Nur ſie könnte ſagen: ich entſcheide mich nach Gutdünken entweder für das eine oder für das andere; ich habe die

Wahl frei! Das Verhältniß von Handeln und Leiden iſt in der menſchlichen Natur disjunctiv, nicht alternativ. Alternativ wäre der Gegenſatz, wenn man nach Belieben das eine ſo gut als das andere wollen d. h. zwiſchen beiden grundlos wählen könnte: eine Wahl, die nur die Willkür vermöchte, welche in Wahrheit nicht exiſtirt. Entweder Leiden oder Handeln: dieſe Alternative heißt ſo viel als entweder Selbſtvernichtung oder Selbſtbejahung, entweder Sein oder Nichtſein. Eine ſolche Alternative kann ſich die Imagination einbilden, aber ſie liegt nicht in der Natur der Dinge. Die Dinge ſind, ſie müſſen ihr Sein bejahen, ſie denken nicht erſt darüber nach, ob ſie ſein oder nicht ſein ſollen.

5. Das Leiden als beſchränktes Handeln.

Und genau genommen bilden Handeln und Leiden nicht einmal einen entſchiedenen und ausgemachten Gegenſatz. Denn entgegengeſetzt ſind einander nur coordinirte Naturen. Dann müßte das Leiden als ſolches eine Gegenmacht bilden, die im Stande wäre, das Handeln aufzuheben; dann wäre es nicht ohnmächtig, ſondern mächtig, nicht paſſiv, ſondern activ, nicht Leiden, ſondern Handeln. Leiden und Handeln ſind, richtig betrachtet, nicht entgegengeſetzte Seiten, ſondern Stufen der menſchlichen Natur, die ſich nicht der Art, ſondern dem Grade nach unterſcheiden. Wie die Subſtanz nur *eine* iſt, ſo iſt jedes Ding, alſo auch der Menſch, *ein* Weſen, das ſich nicht in entgegengeſetzte Mächte ſpaltet. Das Vermögen jedes Dinges handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in ſeinem Handeln beſchränkt wird. Mithin iſt das Leiden ein beſchränktes Handeln, wie die Imagination beſchränktes Denken und die körperliche Ruhe gehemmte Bewegung iſt. Wenn aber das Leiden beſchränktes Handeln iſt, ſo iſt es kein bloß paſſiver, ſondern in gewiſſer Weiſe ſelbſt ein activer Zu-

ſtand, der die Motive der Thätigkeit in ſich enthält und den natürlichen Ausgangspunkt des menſchlichen Handelns bildet.

6. Die moraliſche oder imaginäre Freiheit.

Giebt es aber keine Wahl zwiſchen Handeln und Leiden, keine Willkür zwiſchen beiden, ſo giebt es auch keine moraliſche Freiheit und keine moraliſchen Zwecke, welche die Willkür ſetzt, mit denen ſie die Handlungen vergleicht und dieſe gut oder böſe nennt, je nachdem ſie jenen Zwecken gemäß oder nicht gemäß ſind. Gut oder ſchlecht in der ſittlichen Bedeutung ſind die Affecte, welche die menſchliche Macht entweder befördern oder benimmen. Sie ſind eben ſo real, als das Vermögen der menſchlichen Natur. Gut und böſe im Sinn der gewöhnlichen Moral ſind willkürliche, alſo imaginäre und unklare Vorſtellungen. Daher ſind die Urtheile dieſer Moral, in denen immer nur von guten und böſen Handlungen die Rede iſt, grundlos und nichtsſagend, denn ſie ſchöpfen ihre Prädicate aus der Imagination und legen den Erſcheinungen bei, was dem Weſen derſelben nicht zukommt. Was kümmern ſich die Dinge und Handlungen um die Einbildungen und die ſingirten Ideale der Menſchen? Dieſes Ding iſt ſchlecht, dieſe Handlung iſt böſe: was bedeuten dieſe Urtheile, wenn ſie aus der Imagination in den Verſtand überſetzt werden? Dieſe Erſcheinung iſt nicht das, was ſie ihrer Natur nach nicht ſein kann, oder, um daſſelbe in dem anſchaulichen Beiſpiel der Fabel auszudrücken: dieſe Eichel iſt kein Kürbiß! Die Eichel kann nichts anderes ſein als ſie iſt. Aber die Imagination oder das unklare Bewußtſein findet es entweder gut oder ſchlecht, daß die Eichel kein Kürbiß iſt, denn ſie denkt ohne Zuſammenhang, bezieht die Dinge nur auf ſich und beurtheilt ſie darum nach leeren Fictionen. Es würde ihrem

Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbiſſe trüge. Schade, daß die Eichel kein Kürbiß iſt! Darum iſt die Eichel ſchlecht. Jetzt fällt die Eichel herunter und würde den Tadler übel zurichten, wenn ſie ein Kürbiß wäre. Jetzt heißt es: Gott ſei Dank, daß die Eichel kein Kürbiß war! Darum iſt die Eichel gut.

Auf dieſem Standpunkt der Imagination befinden ſich die gewöhnlichen Moraliſten; ſie urtheilen über die menſchlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; ſie forſchen nicht nach dem naturgeſetzlichen Zuſammenhange der Dinge, ſondern entwerfen ſich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich iſt, und bilden dem Menſchen ein, daß er in dieſem Utopien Alles vermöge. So entfernen ſie ihn aus der wirklichen Welt, ſo entfremden ſie ihn ſeiner wahren Natur und machen ihn zum Mittelpunkt eines imaginären Reiches. Dieſer verkehrte Idealismus gründet ſich auf imaginäre Begriffe von menſchlicher Freiheit und idealen Zwecken. Und was iſt dieſe Imagination anders als der vereinzelte, in den Schranken der ſinnlichen Individualität befangene Menſchengeiſt, als das beſchränkte, verworrene, ſelbſtſüchtige Ich? Was ſich auf die Imagination gründet, das gründet ſich auf den beſchränkten, unklaren, kleinen Egoismus, deſſen Theorie allemal ſophiſtiſch iſt; alle Sophiſtik aber entwöhnt den Menſchen von der Wahrheit und überredet ihn, nach verworrenen Vorſtellungen und ohnmächtigen Intereſſen zu handeln.

So beurtheilt Spinoza die Moraliſten und unterſcheidet darin ſeine Ethik von der Moral, daß ſich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während dieſe unter demſelben auf dem Standpunkt der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral iſt utopiſtiſch, die Ethik naturgemäß; darum iſt jene ſophiſtiſch, dieſe dagegen philoſophiſch. Wenn wir im Geiſte Spinoza's die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, ſo

werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieser bestimmten Pflanze betrachtet.

Jedes Ding ist in Wahrheit, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den Bedingungen, die sie erzeugen, leisten muß: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, wenn wir sie nicht nach *ihrer*, sondern nach unserer Weise beurtheilen und mit wesenlosen Idealen vergleichen, die nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends sind als in unserer Einbildung*).

7. Die inadäquate Erkenntniß des Bösen.

Scheinbare Widersprüche.

Das Wort böse oder schlecht, wo wir es anwenden, bedeutet allemal einen *Mangel*; es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, das ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte, oder das in Wahrheit die Macht unserer Natur einschränkt und hemmt. Es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es dawäre, oder das uns in der That in den Zustand des Leidens und der Ohnmacht versetzt: diese Abwesenheit oder Privation nennen wir böse oder schlecht.

Das Böse ist nie positiv. Da nun das Object der klaren Erkenntniß allemal positiv ist, so ist das Böse oder Schlechte nicht Object einer klaren Erkenntniß, und in diesem Sinne sagt Spinoza: „die Erkenntniß des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntniß." In diesem Satze scheint er sich selbst zu wider-

*) Vgl. damit Eth. IV. Praef. Epist. XXXII (an Blyenbergh). Epist. XXXIV (an denselben).

ſprechen, da er ſo oft von der wahren Erkenntniß des Guten und Schlechten redet. Die wahre Erkenntniß iſt ſtets adäquat. Wie alſo kann er ſagen, daß die Erkenntniß des Schlechten ſtets inadäquat iſt? Das Uebel iſt allemal Urſache einer traurigen Empfindung. Dieſe iſt ſtets der Uebergang von größerer Vollkommenheit zu geringerer, alſo ſtets ein Leiden. Nun aber ſind wir die inadäquate Urſache unſeres Leidens, alſo auch die inadäquate Urſache der Erkenntniß des Schlechten, alſo iſt dieſe Erkenntniß ſelbſt inadäquat*). So beweiſt Spinoza ſeinen Satz daraus, daß wir nicht die adäquate Urſache der Trauer ſind oder daß dieſe aus der menſchlichen Natur allein nicht begriffen werden kann. Aber daß die Freude ſtärker ſei als die Trauer, hat Spinoza in einem früheren Satze gerade dadurch bewieſen, daß die Trauer aus dem menſchlichen Vermögen allein begriffen wird, während die Freude in dem Gefühl beſteht, daß ſich unſere Kraft mit der Kraft eines anderen Weſens vereinigt, das mit unſerer Natur übereinſtimmt und deren Macht ſteigert. So fallen wir aus einem Widerſpruch in den anderen. Spinoza redet ſo oft von einer „vera cognitio mali“, und in dem angeführten Satze ſagt er: „cognitio mali cognitio est inadaequata“. Das iſt der erſte Widerſpruch. In dem Beweiſe dieſes Satzes heißt es von dem Affecte der Trauer: „per ipsam hominis essentiam intelligi nequit.“ Und in dem Beweiſe eines früheren Satzes heißt es von der Begierde, die aus der Trauer entſpringt: „sola humana potentia definiri debet.“ Das iſt der zweite Widerſpruch.

Gewiß hätte ſich Spinoza ſorgfältiger ausdrücken ſollen, und ich bemerke überhaupt, daß der vierte Theil ſeiner Ethik den anderen in mehr als einer Rückſicht nachſteht. Ein Widerſpruch

*) Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.

aber iſt beidemale nur in den Worten, nicht in der Sache vorhanden. Ich erkenne deutlich und klar, daß dieſe Leidenſchaft oder die Begierde nach dieſen Dingen mein Vermögen ſchwächt, meine Knechtſchaft befördert; ich erkenne alſo deutlich und klar, daß ſie vom Uebel iſt: inſofern giebt es eine wahre Erkenntniß des Schlechten. Aber nichts iſt an ſich ſchlecht. Nicht die Dinge als ſolche, ſondern die begehrten Dinge ſind dann ſchlecht, wenn meine Macht unter dieſen Begierden leidet. Alſo iſt die wahre Erkenntniß des Uebels nie die Erkenntniß eines wirklichen Dinges, ſondern nur die Erkenntniß meiner Ohnmacht, und dieſe iſt allemal der inadäquate Ausdruck meines Weſens: inſofern iſt die wahre Erkenntniß des Uebels zugleich (ihrem Object nach) inadäquat. In der Freude fühle ich mich verdoppelt, denn ich fühle die Uebereinſtimmung meines Weſens mit einem andern. In der entgegengeſetzten Empfindung der Trauer fühle ich mich vereinſamt und auf mich ſelbſt beſchränkt. Darum iſt die Trauer der Ausdruck meines iſolirten, in ſich zurückgedrängten Weſens, das einem andern widerſtreitet. In dieſer Rückſicht gilt das Wort: tristitia sola humana potentia definiri debet.“ Aber die Trauer iſt zugleich der Ausdruck meiner Schwäche, nicht meiner Kraft. Und da die Ohnmacht ſtets der inadäquate Ausdruck meines Weſens iſt, ſo gilt das Wort: „tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit.“ Ich gebe dieſe Erklärung, damit dieſe wenig bemerkten und doch wichtigen Stellen nicht dunkel und in der That ungereimt erſcheinen. So leicht es iſt, aus den Worten eines Philoſophen Widerſprüche nachzuweiſen, wenn man den Zuſammenhang außer Acht läßt. Die angeführten Sätze Spinoza's verhalten ſich, wie Theſis und Antitheſis, und ſind doch keine Antinomie.

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Demonstr. Vgl. oben Cap. XXII. Nr. III. 3. S. 491.

II.

Die Befreiung von den Leidenſchaften.

1. Der klare Begriff des Affects.

In der menſchlichen Natur verhalten ſich Erkennen und Leiden als entgegengeſetzte Größen und zugleich als verſchiedene Stufen. Je klarer daher die Erkenntniß der Dinge wird, um ſo ohnmächtiger werden die Leidenſchaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um ſo ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt. Dieſen Geſichtspunkt verfolgt die Sittenlehre Spinoza's. Die Gegenſätze heben ſich auf: die klarſte Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenſchaften, ſie iſt die Aufhebung unſerer Knechtſchaft, alſo die menſchliche Freiheit.

Was folgt nothwendig aus der klaren Erkenntniß? Es iſt bewieſen, daß der menſchliche Geiſt einer adäquaten Erkenntniß fähig iſt. Dieſe beſteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen. Da nun Geiſt und Körper daſſelbe eine Weſen ausmachen, alſo völlig übereinſtimmen, ſo werden die körperlichen Affectionen oder die ſinnlichen Vorſtellungen (imagines rerum) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenſo übereinſtimmen und ſich nach dieſer Richtſchnur ebenſo verknüpfen müſſen, als ſich in der menſchlichen Imagination und in dem Gedächtniß die Ideen verketteten nach der Richtſchnur der Affectionen. Wenn aber die Affection des Körpers in der wahren Ordnung der Ideen begriffen wird, ſo wird ſie klar und deutlich begriffen. Es giebt daher von jeder körperlichen Affection einen klaren und deutlichen Begriff. Und da der Affect nichts anderes iſt als die Idee der körperlichen Affection (Begierde), ſo leuchtet ein, daß es von jedem Affect einen klaren und deutlichen Begriff giebt *).

*) Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Dem. Coroll.

2. Die Verminderung der Leidenſchaften.

Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir ſie betrachten als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge d. h. als eine Folge aus dem Cauſalnexus der Welt. Dann iſt es nicht mehr die einzelne äußere Urſache, die unſern Affect erzeugt, ſondern ein Zuſammenhang von Urſachen: nicht mehr die Cauſalität dieſes Dinges, ſondern die Cauſalität der Dinge. Die Macht dieſer einzelnen Urſache wird uns in demſelben Maße geringer erſcheinen, als wir ihre Wirkung noch auf andere Urſachen d. h. auf den Cauſalnexus der Dinge beziehen. Je mächtiger uns die einzelne äußere Urſache unſerer Freude oder Trauer erſcheint, um ſo mächtiger werden wir gegen dieſelbe von Liebe oder Haß bewegt oder ſchwanken zwiſchen beiden Empfindungen. Je ohnmächtiger dagegen uns jene einzelne Urſache erſcheint, um ſo ohnmächtiger werden die Leidenſchaften, die ſie erzeugt. Die Leidenſchaft hört auf, wenn wir ſie klar und deutlich erkennen. Je bekannter der Affect wird, um ſo mehr kommt er in unſere Macht, um ſo weniger leidet von ihm der menſchliche Geiſt *).

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um ſo mehr kommen die Affecte, die ſie erregen, in unſere Gewalt; um ſo machtloſer werden unſere Leidenſchaften, um ſo freier wir ſelbſt. Wir begreifen die Dinge vollkommen klar, wenn wir ihre Nothwendigkeit einſehen. Darum iſt die Erkenntniß der Nothwendigkeit die Macht, an welcher die Leidenſchaften ſcheitern **).

3. Die befreiende Macht der Affecte.

Cauſalität iſt Macht. Je mächtiger die Urſache, um ſo mäch-

*) Eth. V. Prop. II. III. Coroll.

**) Ebendaſelbſt. Prop. VI. Dem.

tiger iſt die Wirkung; je mehr Urſachen ſich zu einer Wirkung vereinigen, um ſo größer iſt dieſe Wirkung: um ſo mächtiger alſo auch der Affect, je mehr Urſachen ihn erzeugen. Je größer daher die Zahl der Urſachen iſt, durch deren Zuſammenwirken ein Affect erregt wird, um ſo größer iſt dieſer Affect. Und je größer in dieſem Sinne der Affect iſt, um ſo weniger werden wir durch ihn auf die Vorſtellung einer einzelnen oder einzelner weniger Urſachen eingeſchränkt; da es nun allemal die einzelnen Urſachen ſind, die uns in Leidenſchaft ſetzen, ſo wird der Affect, je mehr Urſachen er hat, um ſo weniger leidenſchaftlich und darum um ſo weniger ſchädlich ſein. Wenn unſere Natur nicht leidet, ſo iſt ſie thätig, ſo verhält ſie ſich erkennend. So lange wir daher von den Leidenſchaften frei oder nicht im Kampf ſind mit den unſerer Natur entgegengeſetzten Affecten: ſo lange haben wir die Macht, unſere Vorſtellungen und körperlichen Affectionen nach der Richtſchnur des klaren Verſtandes zu ordnen und zu verknüpfen. Daher je mächtiger der Affect iſt kraft der vielen Urſachen, die ihn erzeugen, um ſo geringer in uns die Leidenſchaft, um ſo größer in uns die Macht der klaren Erkenntniß. Hier ſehen wir ſchon, wie die klare Erkenntniß die Macht der Leidenſchaften vermindert, und wie der mächtigſte Affect ſelbſt der klaren Erkenntniß Bahn bricht *).

4. Die Macht der Vorſtellungen.

Was von den Affecten gilt, eben daſſelbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den ſinnlichen Vorſtellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden ſind. Ein ſolches Bild iſt um ſo mächtiger, je größer die Zahl der Bilder iſt, mit denen es zuſam-

*) Eth. V. Prop. VIII. IX. X.

menhängt, und dieſe Zahl iſt um ſo größer, je mehr Urſachen das Bild erzeugt haben oder je größer der Compler der Dinge iſt, auf die ſich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um ſo einleuchtender iſt ihr Zuſammenhang, um ſo leichter verknüpfen ſich miteinander auch die auf dieſe Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden ſind, um ſo lebhafter und ſtärker iſt jedes einzelne dem Geiſte gegenwärtig; es iſt durch dieſen Zuſammenhang befeſtigt. Aber die Kette der Bilder iſt um ſo feſter, je mehr die Bilder der Dinge in derſelben Ordnung verknüpft ſind als die Dinge ſelbſt, d. h. je mehr unſere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte ſich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts ſtärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge *).

5. Der mächtigſte Affect.

Das gegenwärtige Object iſt allemal mächtiger als das abweſende. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt immer gegenwärtig, denn ſie iſt ewig. Die einzelnen Dinge ſind vergänglich und können darum als vergangen oder nicht gegenwärtig betrachtet werden. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt Object der klaren oder vernunftgemäßen Erkenntniß. Daher ſind die Affecte oder Begierden, die aus der Vernunft entſpringen, nothwendig mächtiger als die Begierden nach den einzelnen Dingen, die wir als vergänglich und nicht vorhanden betrachten **).

Die größte Cauſalität iſt die größte Macht, und der Affect,

*) Eth. V. Prop. XIII. XI. XII.

**) Ebendaſelbſt. Prop. VII.

der ſich auf die mächtigſte Urſache bezieht, iſt darum nothwendig unter allen Affecten der mächtigſte. Nun iſt offenbar die Urſache, welche Alles bewirkt, ſelbſt aber durch nichts bewirkt iſt, unter allen Urſachen die mächtigſte und höchſte. Eine ſolche unbedingte Urſache nennen wir frei. Darum iſt der Affect am mächtigſten gegenüber einem Weſen, das wir für frei halten, das wir nicht ableiten, ſondern nur einfach betrachten, das uns nicht als eine Wirkung erſcheint, weder als eine nothwendige noch als eine mögliche noch als eine zufällige*).

In Wahrheit giebt es nur ein freies Weſen: die erſte, einzige, innere, freie Urſache aller Dinge, das iſt die unbedingte oder göttliche Cauſalität: Gott ſelbſt.

III.
Die Liebe Gottes.

1. Die klare Erkenntniß und die Idee Gottes.

Die klare Erkenntniß begreift die Dinge in ihrem wahren Zuſammenhange, in ihrer nothwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt. Wie die falſche Erkenntniß darin beſteht, Alles auf das eigene Ich zu beziehen, ſo beſteht die wahre Erkenntniß darin, Alles auf die Idee Gottes zu beziehen. Nun können wir unſere körperlichen Affectionen und Vorſtellungen deutlich begreifen als nothwendige Folgen im Cauſalnexus der Natur, als Glieder in der wahren Ordnung der Dinge. „Der menſchliche Geiſt kann daher bewirken, daß alle Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden**)."

*) Eth. V. Prop. V. Demonstr.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XIV.

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um ſo einleuchtender wird ihr Zuſammenhang, um ſo mehr erſcheinen ſie als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt, um ſo deutlicher wird die Erkenntniß Gottes ſelbſt*). Gott kann nur erkannt werden als die bewirkende Urſache aller Dinge, als Urſache ſeiner ſelbſt; darum iſt die Erkenntniß Gottes nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich, durch ſich ſelbſt einleuchtend, intuitiv. Dieſe intuitive Erkenntniß iſt die höchſte und klarſte aller menſchlichen Einſichten, denn alle anderen ſind ihre Folgen. Spinoza nennt die intuitive Erkenntniß die der dritten Stufe oder Gattung (cognitio tertii generis)**). Aus der erſten oder unterſten Art der menſchlichen Erkenntniß, welche die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen bildet, kann die intuitive Erkenntniß nie hervorgehen, wohl aber aus der Vernunft, die den wahren Zuſammenhang, den Cauſalnexus oder die wirkliche Gemeinſchaft der Dinge begreift. Die ewige Urſache erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zuſammenhange betrachten „sub specie aeternitatis“. Darum vermag der menſchliche Geiſt nur dann Gott zu erkennen, wenn er ſeinen Körper und ſich ſelbſt im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In dieſem Lichte erkennt er nothwendig das Weſen Gottes und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird. Und der Geiſt iſt die zureichende Urſache dieſer Erkenntniß nur, ſofern er ſelbſt ein ewiges Weſen ausmacht***).

Die Erkenntniß Gottes iſt die höchſte, klarſte, mächtigſte aller Erkenntniſſe. Nun beſteht in dem klaren Erkennen die alleinige wahre Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, in dieſer Thätigkeit unſere Tugend, in dieſer Tugend unſere Macht, und in der

*) Eth. V. Prop. XXIV.

**) Vgl. oben Cap. XXI. Nr. III. 2. S. 466 flgd.

***) Eth. V. Prop. XXVIII. XXIX. XXX. XXXI.

Macht das Object unſerer Begierde. Darum iſt das höchſte Streben und die höchſte Tugend des Geiſtes die Erkenntniß Gottes oder die intuitive Einſicht als die höchſte Stufe des Erkennens. Darum wird der menſchliche Geiſt, je fähiger er iſt, dieſe Erkenntniß zu erreichen, um ſo mehr dieſelbe begehren*).

2. Die Liebe zu Gott.

Erkenntniß iſt Macht, das Gefühl unſerer Macht iſt Freude, die Urſache der Freude iſt Gegenſtand der Liebe. Wir erkennen die Dinge klar, wenn wir ſie auf die Ideen Gottes beziehen. Alſo iſt die Freude, die aus der klaren Erkenntniß entſpringt, nothwendig begleitet von der Idee Gottes als ihrer Urſache; Freude aber, begleitet von der Idee ihrer äußeren Urſache, iſt Liebe. Darum iſt die klare Erkenntniß nothwendig verbunden mit der Liebe zu Gott. Die klarſte Erkenntniß iſt die intuitive, deren unmittelbares Object Gott iſt; die Freude, welche nothwendig aus dieſer Erkenntniß hervorgeht, iſt darum begleitet von der Idee Gottes als ihrer Urſache**).

„Wer daher ſich und ſeine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott, und er liebt ihn um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Affecte erkennt.“ Dieſe Liebe iſt mit jeder klaren Erkenntniß verbunden; es giebt keinen Affect, der nicht klar begriffen werden könnte, alſo keinen, mit dem nicht die Liebe zu Gott ſich nothwendig verbindet. Darum iſt dieſe Liebe unter allen Affecten der mächtigſte und der den Geiſt am gewaltigſten einnimmt***).

Die klare Erkenntniß iſt unſere vollkommene Thätigkeit, die alles Leiden von ſich ausſchließt. Sie erzeugt daher eine Freude

*) Eth. V. Prop. XXV. XXVI.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXII.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XV. XVI. Demonstr.

ohne Trauer, eine Liebe ohne Haß. In der Liebe zu Gott iſt auch die Möglichkeit des Haſſes vollkommen ausgeſchloſſen; man kann Gott nicht haben, indem man haßt: es iſt unmöglich, daß Gott gehaßt wird; es iſt unmöglich, daß ſich die Liebe zu Gott jemals in Haß verkehrt*).

In Gott iſt weder Verſtand noch Wille, alſo keine Affecte, keine Leidenſchaften, weder Freude noch Trauer. Darum kann auch in Gott keine Liebe zu einzelnen Dingen ſtattfinden. Wer Gottes Weſen deutlich erkennt, der weiß auch, daß dieſes Weſen die Affecte von ſich ausſchließt. Wer Gott liebt, kann daher nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebt. Das Streben nach Gegenliebe macht uns unglücklich, wenn wir nicht wiedergeliebt werden, eiferſüchtig gegen den Geliebten, wenn dieſer einen Anderen mehr liebt als uns, neidiſch gegen dieſen Anderen, der glücklicher iſt als wir. Die Liebe zu Gott ſchließt das Streben nach Gegenliebe aus, alſo kann dieſe Liebe weder von der Eiferſucht noch vom Neide befleckt werden, ſie kann daher die Menſchen nicht entzweien; im Gegentheil je klarer die Erkenntniß, um ſo mächtiger iſt die Vernunft und durch dieſe die Uebereinſtimmung der Menſchen, um ſo ſtärker ihre Gemeinſchaft, um ſo lebendiger die Liebe zu Gott**). Dieſe Liebe entſpringt aus der klarſten und vollkommenſten Einſicht; ſie iſt daher intellectuell, wie die Erkenntniß, und ewig, wie die Wahrheit. „Die intellectuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Art der Erkenntniß entſpringt, iſt ewig.“ Alle anderen Affecte ſind, wie die Dinge, die ſie begehren, vergänglich: dieſer eine Affect allein iſt ewig. „Außer der intellectuellen Liebe giebt es keine andere, die ewig iſt.“ Sie folgt nothwendig aus

*) Eth. V. Prop. XVIII. Coroll.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XVII. XIX. XX. Schol.

dem Weſen des menſchlichen Geiſtes als eine ewige Wahrheit. Was der intellectuellen Liebe widerſpricht, iſt darum nothwendig unwahr und falſch. Wenn dieſe Liebe aufgehoben und vernichtet werden könnte, ſo wäre dieſe Vernichtung nur möglich durch ihr Gegentheil; dann aber würde die Wahrheit aufgehoben durch den Irrthum, dann würde die Wahrheit aufhören, wahr zu ſein. So folgt aus dem Gegentheil der Intellectualliebe eine offenbare Unmöglichkeit: das iſt der indirecte Beweis ihrer Nothwendigkeit. Daher der Satz: „es giebt nichts in der Natur der Dinge, das dieſer intellectuellen Liebe entgegengeſetzt oder im Stande wäre, ſie zu vernichten *)."

3. Die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.

Aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes folgt nothwendig die Liebe zu Gott. Sie folgt nicht aus unſerer Imagination, ſondern aus unſerer intuitiven Erkenntniß, d. h. ſie folgt aus dem menſchlichen Geiſte, ſofern derſelbe das Weſen der Dinge klar und deutlich begreift. Dieſe klare und deutliche Erkenntniß folgt nothwendig aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, denn er iſt die Idee eines wirklichen Dinges. Alle Dinge ſind Modi des göttlichen Weſens; alle Ideen Modi des göttlichen Denkens. Die Idee eines wirklichen Dinges iſt in Gott, und das Weſen Gottes iſt in dieſer Idee auf eine beſtimmte Weiſe ausgedrückt. So iſt der menſchliche Geiſt, ſofern er klar und deutlich denkt oder die Idee eines wirklichen Dinges bildet, ein Ausdruck des göttlichen Weſens. So iſt der menſchliche Geiſt, ſofern er erfüllt iſt von der Liebe zu

*) Eth. V. Prop. XXXIII. Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.

Gott, ſelbſt ein Ausdruck Gottes. Das Object unſerer intellectuellen Liebe iſt Gott; das Subject dieſer Liebe iſt der menſchliche Geiſt als Modus Gottes, der menſchliche Geiſt, ſofern er in Gott iſt, oder Gott ſelbſt, ſofern er dieſen Modus bildet. So iſt Gott ſowohl das Object als Subject der intellectuellen Liebe. Und in dieſem Sinne muß geſagt werden, daß in unſerer Liebe zu Gott Gott ſich ſelbſt liebt. Es giebt alſo eine Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.

Der Inbegriff aller Ideen iſt der unendliche Verſtand als ein nothwendiger und ewiger Modus Gottes. In dem unendlichen Verſtande ſind alle Dinge klar und deutlich begriffen als ewige Wirkungen Gottes. Da nun Gott es iſt, der den unendlichen Verſtand bildet, dieſen nothwendigen und ewigen Modus des Denkens, ſo erkennt Gott ſeine eigene Vollkommenheit und ſich ſelbſt als deren Urſache. Erkenntniß der eigenen Vollkommenheit iſt Freude; dieſe Freude, begleitet von der Idee ihrer Urſache, iſt Liebe. Alſo entſpricht dem unendlichen Verſtande die unendliche intellectuelle Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt.

Der menſchliche Geiſt war ein Theil des unendlichen Verſtandes. So iſt auch unſere intellectuelle Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen intellectuellen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. Denn unſere Liebe zu Gott iſt unmittelbar Gottes Liebe zu ſich ſelbſt.

Die Liebe zu Gott vereinigt die Menſchen und bringt ſie in die innerſte Uebereinſtimmung, wie die ſelbſtſüchtigen Leidenſchaften der Menſchen deren äußerſte Zwietracht zur Folge haben. Darum iſt unſere Liebe zu Gott unmittelbar auch die Liebe der Menſchen zu einander. Gottesliebe iſt zugleich Menſchenliebe. Beide ſteigen und fallen miteinander. Iſt nun unſere Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, ſo iſt auch unſere Liebe

zu den Menſchen gleich der Liebe Gottes zu den Menſchen. Gottes Liebe zu ſich ſelbſt iſt ſeine Menſchenliebe, und die göttliche Menſchenliebe iſt vollkommen eins mit der menſchlichen Gottesliebe.

So erklären ſich die Sätze Spinoza's: „Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellectueller Liebe.“ „Des Geiſtes intellectuelle Liebe zu Gott iſt die Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das ewige Weſen des menſchlichen Geiſtes erklärt werden kann, das heißt: des Geiſtes intellectuelle Liebe zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt.“ „Hieraus folgt, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, auch die Menſchen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott ein und daſſelbe iſt*).“

4. Die Ewigkeit des menſchlichen Geiſtes.

Wir haben geſehen, daß der menſchliche Geiſt einzelne Dinge als gegenwärtig vorſtellt, daß ſich dieſe Vorſtellungen ſo, wie ſie uns eben afficiren, in unſerem Geiſte verketten, daß die eine die andere wieder hervorruft, und auf dieſe Weiſe ſich Gedächtniß und Erinnerung bilden. Erinnerung und Gedächtniß beruhen deshalb auf der Einbildung. Der menſchliche Geiſt würde ſich vergangener Dinge nicht erinnern, wenn er nicht gegenwärtige imaginirte. Nun beſteht die Imagination in den Ideen der körperlichen Affectionen, und dieſe ſind nur möglich in dem wirklich exiſtirenden Körper. Der Körper aber iſt ein vergängliches Ding von beſtimmter zeitlicher Dauer. Nur ſo lange der Körper dauert, ſind daher im menſchlichen Geiſt Einbildung und Erinnerung

*) Eth. V. Prop. XXXV. XXXVI. Coroll.

möglich. Und wie das körperliche Daſein vergänglich iſt, ſo ſind auch die Vermögen der Imagination und Erinnerung im menſchlichen Geiſte vergänglich*).

Nur die Ideen ſind vergänglich, die ſich auf das wirkliche Daſein des Körpers beziehen. Wäre der menſchliche Geiſt nichts als der Inbegriff dieſer Ideen, ſo wäre er vollkommen vergänglich. Er wäre vollkommen vergänglich, wenn er nur inadäquate Ideen hätte. Aber er iſt einer klaren Erkenntniß fähig; er bildet die klare Idee des Körpers; dieſe Idee drückt nicht bloß das wirkliche Daſein, ſondern das Weſen des Körpers aus oder begreift daſſelbe „sub specie aeternitatis“. Die Idee jedes Weſens iſt ausgedrückt im göttlichen Denken. Und was nothwendig im göttlichen Denken exiſtirt, iſt ewig, wie dieſes ſelbſt. Wenn alſo der menſchliche Geiſt das Weſen des Körpers begreift, ſo iſt die Idee, die er bildet oder die er ſelbſt iſt, gleich der Idee im göttlichen Denken. Und in dieſer Rückſicht iſt der menſchliche Geiſt ewig. Die Exiſtenz des menſchlichen Körpers folgt nicht aus dem Weſen des menſchlichen Körpers, ſondern aus dem Daſein anderer Körper. Darum iſt das Weſen des menſchlichen Körpers nicht an deſſen Exiſtenz gebunden, alſo iſt auch die Idee dieſes Weſens nicht gebunden an die Dauer des körperlichen Daſeins, und da der menſchliche Geiſt dieſer Idee gleichkommt, ſo iſt er nicht in demſelben Sinne vergänglich als der Körper. „Es giebt in Gott,“ ſagt Spinoza, „nothwendig eine Idee, welche das Weſen dieſes oder jenes menſchlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.“ „Der menſchliche Geiſt kann daher nicht vollkommen mit dem Körper zerſtört werden, ſondern es bleibt von ihm etwas übrig, das ewig iſt**).“

*) Eth. V. Prop. XXI. Dem.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXII. Dem. Prop. XXIII. Dem.

Die Leidenſchaften ſind verbunden mit körperlichen Affectionen und, wie dieſe, nur möglich unter der Bedingung des wirklichen körperlichen Daſeins. Darum iſt der menſchliche Geiſt nur, ſo lange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören *).

Es iſt vom Geiſte nichts ewig als die klare Erkenntniß. Nennen wir dieſe mit Spinoza einen Theil des Geiſtes, ſo iſt nur dieſer Theil ewig. Wenn die klare Erkenntniß die größte Macht hat, ſo nimmt ſie den größten Theil des Geiſtes ein, ſo iſt der größte Theil des Geiſtes ewig. Nun iſt der Geiſt um ſo erkenntnißfähiger, je größer das Wirkungsvermögen des Körpers iſt. Daher ſteht mit der Vollkommenheit des Körpers die Ewigkeit des Geiſtes in einem directen Verhältniß. „Wer einen Körper hat, der zu ſehr vielen Wirkungen geſchickt iſt, der hat einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt **).“

Die Ewigkeit des Geiſtes ſchließt demnach die Einbildung, das Gedächtniß, die Erinnerung, die Leidenſchaften, alſo die Individualität des menſchlichen Daſeins vollkommen aus und darf daher nicht für gleichbedeutend genommen werden mit der individuellen oder perſönlichen Unſterblichkeit. Sie ſchließt alle Zeitunterſchiede aus und darf daher nicht beſtimmt werden durch Unterſchiede oder Grenzen der Zeit: darum darf man die Ewigkeit des Geiſtes nicht mit der zeitlichen Dauer des Körpers vergleichen und etwa ſo erklären, daß der Geiſt vor dem Körper exiſtirt habe und nach ihm exiſtiren werde, denn das hieße die Ewigkeit durch Vergangenheit und Zukunft beſtimmen. Es kann von keiner Prä-

*) Eth. V. Prop. XXXIV.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXIX.

eriſtenz des Geiſtes geredet werden, alſo auch nicht von einer Erinnerung dieſer Präeriſtenz *).

Die Ewigkeit des menſchlichen Geiſtes kommt gleich der klaren Erkenntniß und dieſe vollendet ſich in der intellectuellen Liebe zu Gott. Nun iſt unſere Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. An dieſer Liebe theilnehmen, das heißt wahrhaft in Gott ſein, das heißt ewig ſein. „Jede andere Liebe, als die intellectuelle, iſt vergänglich **)."

5. Die Freiheit des menſchlichen Geiſtes.

Unſere Vollkommenheit iſt unſere Thätigkeit, unſere Tugend, unſere Freiheit vom Zuſtande des Leidens. Je vollkommener ein Weſen iſt, um ſo thätiger iſt es, und je thätiger es iſt, um ſo vollkommener, um ſo weniger leidend ***). Unſere vollkommene Thätigkeit iſt das Erkennen; unſere vollkommenſte Erkenntniß jene intuitive Einſicht, deren unmittelbares Object Gott iſt. In dieſer Erkenntniß ſind wir frei von den Leidenſchaften. Die Leidenſchaften ſind Gemüthsbewegungen, die uns ſtürmiſch erregen und unſeren Geiſt ſchwankend und unruhig machen. Die Freiheit von den Leidenſchaften iſt daher die Ruhe des Geiſtes. „Aus der höchſten Stufe (der dritten Art) der Erkenntniß entſpringt die höchſte Ruhe des Geiſtes (mentis acquiescentia), die es geben kann †)."

In dieſer Ruhe ſind wir ſicher vor allen Affecten, die uns herabdrücken und ohnmächtig machen, vor allen Leidenſchaften, die das Gemüth beunruhigen und verwirren. Es giebt keine Leidenſchaft, die uns ohnmächtiger, unruhiger, unfähiger macht als die

*) Eth. V. Prop. XXIII. Schol.

**) Ebendaſelbſt. Prop. XXXIV. Coroll.

***) Ebendaſelbſt. Prop. XL.

†) Ebendaſelbſt. Prop. XXVII.

Furcht. Und es giebt nichts, das wir mehr fürchten als den Tod. Die Todesfurcht iſt der größte Feind der Freiheit, und frei ſein von Todesfurcht iſt der größte Sieg der Erkenntniß, das vollkommenſte Bewußtſein unſerer Macht, der ächte Ausdruck unſerer Freiheit. Je klarer unſere Erkenntniß, um ſo geringer unſere Todesfurcht. „Je mehr Dinge der Geiſt klar und deutlich (nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniß) einſieht, deſto weniger leidet er von den ſchlechten Affecten und um ſo weniger fürchtet er den Tod *)."

Der Gedanke des Todes wirft keinen Schatten in den frei gewordenen Geiſt; dieſer bejaht und vermehrt ſeine Macht d. h. ſeine klare Erkenntniß, er iſt in dieſer Erkenntniß ſeiner Ewigkeit gewiß, und in dieſer Gewißheit macht ihm der Tod weder Gedanken noch Sorgen. „Der freie Menſch," ſagt Spinoza, denkt an nichts weniger als an den Tod, und ſeine Weisheit iſt die Betrachtung nicht des Todes, ſondern des Lebens." Wären wir von Natur frei, alſo geboren im Zuſtande der Freiheit, ſo hätten wir nicht nöthig, uns zu befreien, ſo brauchten wir nicht nach der Freiheit erſt zu ſtreben, ſo gäbe es nichts, das ſie fördern oder hemmen könnte, weder poſitive noch negative Bedingungen, weder Gutes noch Schlechtes, ſo würden wir von beiden keinen Begriff haben. Denn nicht der Beſitz der Freiheit, ſondern das Streben danach entſcheidet den Werth des Guten und Schlechten. „Wenn die Menſchen frei geboren würden, ſo würden ſie ſich keinen Begriff vom Guten und Böſen machen, ſo lange ſie nämlich im Zuſtande der Freiheit wären." Die Freiheit iſt die Frucht der Erkenntniß. Sie kennt keine Furcht, darum auch nichts Furchtbares, alſo auch nicht die Affecte, welche die Gefahren erregen, weder die Tollkühn-

*) Eth. V. Prop. XXXVIII.

heit, welche die Gefahr um der Gefahr willen ſucht, noch die Feigheit, die ſie aus demſelben Grunde vermeidet. Der freie Menſch handelt nur nach ſeiner Einſicht, und die einſichtsvolle Tugend wird ſich ebenſo ſehr in der Vermeidung der Gefahren als in deren Ueberwindung bewähren *).

Die Erkenntniß fordert ein vernunftgemäßes Leben, alſo die Gemeinſchaft und Uebereinſtimmung der Menſchen. Darum wird der freie Menſch, ſo viel an ihm iſt, keinen verletzen und ſich keinem verhaßt machen. Der Undank macht verhaßt. Man erſcheint undankbar, wenn man die Wohlthat nicht ſo hoch anſchlägt, als der, welcher ſie erweiſt. Nun iſt es die Sache thörichter Menſchen, ihre Wohlthaten zu überſchätzen und eine Dankbarkeit zu verlangen, die ſich mit der Einſicht und Freiheit des Empfangenden nicht verträgt. Darum wird der freie Menſch, der unter Thoren lebt, ſo viel an ihm iſt, ihren Wohlthaten aus dem Wege gehen. Die größte Wohlthat iſt der größte Nutzen, welchen der Menſch dem Menſchen erweiſen kann: das iſt die Hülfe, die er ihm leiſtet in der Ausbildung ſeiner Vernunft. Dieſe Wohlthat iſt es, welche freie Menſchen am dankbarſten empfangen und den Anderen nach ihren Kräften erweiſen. Daher ſind allein freie Menſchen gegen einander wahrhaft dankbar **).

Was der freie Menſch thut, muß mit der Vernunft übereinſtimmen. Die Vernunft fordert die wahre Uebereinſtimmung der

---

*) Eth. IV. Prop. LXVII. LXVIII. LXIX.

**) Ebendaſelbſt. Prop. LXX. LXXI. In Prop. LXX habe ich ignari nicht durch „Unwiſſende oder Ungebildete" überſetzt, ſondern durch „Thoren." So fordert es der Sinn und der ſpinoziſtiſche Sprachgebrauch. An einer anderen Stelle ſetzt Spinoza den „ignarus" entgegen dem „sapiens" und erklärt den erſtern durch „qui sola libidine agitur". (Eth. IV. Prop. XLII. Schol.) Vgl. unten S. 532.

Menſchen, nicht bloß den äußeren Schein derſelben, am wenigſten den falſchen Schein. Nichts widerſpricht der Vernunft mehr, als das betrügeriſche Handeln, die böſe Abſicht unter dem Scheine der guten. Die Freiheit fordert das äußerſte Gegentheil dieſer Art böſer Falſchheit d. h. die vollkommenſte Redlichkeit. „Der freie Menſch handelt nie tückiſch, ſondern ſtets aufrichtig.“ Wir leben am freieſten, wenn wir am vernünftigſten leben. Die Vernunft fordert nicht bloß das gemeinſchaftliche, ſondern das gemeinnützige Leben. Dieſes iſt nur möglich in der Geſellſchaft, im Staate. Daher wird ein vernunftgemäßes Leben im Staate freier ſein als in der Einſamkeit. Hier iſt der Punkt, wo die ſittliche Freiheit die bürgerliche bejaht und in die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen eingeht, um die Bildung der Vernunft zu befördern. Dieſer Satz widerſpricht nicht jenem anderen, mit dem wir das geſetzliche Leben von dem ſittlichen unterſchieden haben: „die Sicherheit iſt die Tugend des Staats, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend.“ Um die Vernunft auch in Anderen zu fördern, findet dieſe Privattugend einen günſtigeren Schauplatz im Staat, als in der Einſamkeit *).

6. Die Seligkeit des menſchlichen Geiſtes.

Die klare Erkenntniß iſt ewig, denn ſie iſt gleich dem göttlichen Denken; ihre Ideen ſind gleich den Ideen, wie ſie begriffen ſind in dem unendlichen Verſtande. Iſt aber die klare Erkenntniß ewig, ſo iſt es auch die Freude, die nothwendig aus ihr folgt. Die ewige Freude iſt die beharrliche, die alle Trauer und überhaupt alle traurigen Affecte von ſich ausſchließt; ſie iſt unter allen

*) Eth. IV. Prop. LXXII. LXXIII.

Freuden die einzige, welche ewig iſt, wie der amor Dei intellectualis die einzige ewige Liebe war. Darum iſt dieſe Freude unter allen die höchſte; ſie iſt unſere Seligkeit, wie Spinoza ſie nennt (beatitudo). Dieſe Seligkeit oder dieſe Freude ohne Trauer fällt zuſammen mit der klaren Erkenntniß als unſerer höchſten Thätigkeit, als unſerer Macht und Tugend. Darum iſt die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, ſondern dieſe ſelbſt. Weil wir die Seligkeit des Erkennens genießen, darum begehren wir keine anderen Freuden mehr, darum erfreuen uns nicht mehr die Dinge, auf die ſich die menſchlichen Leidenſchaften beziehen; darum liegen die Leidenſchaften in unſerer Gewalt und gleichſam zu den Füßen der Erkenntniß. Nicht weil wir die Leidenſchaften beherrſchen, genießen wir, wie zum Lohne, die Freude der klaren Erkenntniß; ſondern weil es die Erkenntniß iſt, die uns erfreut, darum begehren wir keine andere Freude und beherrſchen alſo die Leidenſchaften.

„Die Seligkeit," ſagt Spinoza, „iſt nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; und wir genießen ſie nicht, weil wir die ſinnlichen Begierden bezähmen, ſondern im Gegentheil, weil wir jene Seligkeit genießen, darum können wir die ſinnlichen Begierden bändigen." Und er fügt hinzu, indem er ſeine Sittenlehre beſchließt: „damit habe ich Alles vollendet, das ich über die Macht des Geiſtes in Betreff der Leidenſchaften und über die Freiheit des Geiſtes hatte darthun wollen. Daraus erhellt die Macht des Weiſen und um wie viel mächtiger er iſt als der Thor, der allein durch die ſinnliche Begierde ſich treiben läßt. Denn der Thor wird von äußeren Urſachen mannigfaltig hin- und herbewegt und kommt niemals zu einer wahren Ruhe des Geiſtes; dann lebt er im Dunkel über ſich, über Gott und die Welt, und der letzte Augenblick ſeines leidenden und elen-

den Zuſtandes iſt zugleich der letzte Augenblick ſeines Daſeins; während dagegen der Weiſe, der es in Wahrheit iſt, von den Leidenſchaften nicht bewegt wird, ſondern ſich ſelbſt, Gott und die Welt im Lichte einer ewigen Nothwendigkeit betrachtet und darum niemals zu ſein aufhört, ſondern immer die wahre Ruhe des Geiſtes beſitzt. Und wenn auch der Weg zu dieſem Ziele, den ich gezeigt habe, ſehr ſchwierig erſcheint, ſo kann er dennoch gefunden werden. In der That muß hoch und ſchwer ſein, was man ſo ſelten findet. Denn wie wäre es ſonſt möglich, wenn das Ziel ſo offen daläge und ſo leicht und mühelos zu ergreifen wäre, daß es faſt Alle außer Acht laſſen? Aber alles Vortreffliche iſt ebenſo ſchwer als es ſelten iſt*)."

IV.

Die ſittliche Freiheit im Einklange mit der menſchlichen Natur.

Wir haben die ſittliche Vollendung als den höchſten Affect und dieſen als eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß begriffen. Aber die klare Erkenntniß iſt ebenſo ſehr eine nothwendige Folge des Affects. Und es iſt zum Verſtändniß Spinoza's ſehr wichtig, dieſen oft hervorgehobenen Punkt ſich auf das hellſte zu erleuchten und von ihm aus den Zuſammenhang der Ethik zu überſchauen. In ihrem Ziel iſt dieſe Sittenlehre einverſtanden mit den Forderungen der erhabenſten und tiefſten Moral. Und doch iſt ſie ihrer ganzen Anlage nach grundverſchieden von aller Moral. Dieſe Verſchiedenheit liegt eben darin, daß ſie im Einklange mit der menſchlichen Natur den Affect zum Hebel der Sittlichkeit macht, während die Moral im Gegenſatz zur menſchlichen

*) Eth. V. Prop. XLII. Schol.

Natur und ihren Affecten uns ein Gebot auflegt, welches den Bruch mit den Naturtrieben fordert.

1. Die Bejahung der Affecte.

Wenn wir uns die Sittenlehre Spinoza's als den Gesetzgeber vorstellen, der das menschliche Handeln bestimmen soll, so würde dieser Gesetzgeber so sprechen: „die menschlichen Handlungen entspringen aus dem Willen, und der Wille ist immer gleich der Erkenntniß, darum erhebe dich von der Täuschung, die dich gefangen hält, zur Wahrheit, die dich frei macht; verwandle deine unklaren Begriffe in klare, so wirst du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar im Einklange mit der erkannten Weltordnung handeln!"

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieser gebietenden Rede stimmt überein mit dem Geiste der spinozistischen Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die menschliche Erkenntniß nicht in eine Pflicht verwandeln; sie ist nicht imperativisch, sondern mathematisch. Sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern begreift dessen Gesetze: darum darf sie die Erkenntniß und das höchste Gut nicht als den moralischen Zweck betrachten, für welchen sie die Willenskraft aufruft, sondern als die nothwendige Folge aus dem Wesen der menschlichen Natur. Der Mensch soll sich zur Erkenntniß nicht etwa entschließen, sondern muß dieselbe begehren als den höchsten Affect, als die absolute Befriedigung. Dann erst ist die Sittenlehre, was sie in dem Systeme Spinoza's sein muß: die nothwendige Folge der Seelenlehre. Dann vollendet sich in geometrischer Ordnung das Lehrgebäude Spinoza's mit der höchsten Stufe der Erkenntniß, gleichsam der Sternwarte des Intellectus,

die den denkenden Menſchengeiſt trägt, das Fernrohr der Philoſophie auf den Firſtern der einen Subſtanz gerichtet.

Wir dürfen dieſen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, ſondern müſſen allmälig aus dem engen Wohnhauſe des Menſchen dahin emporſteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moraliſchen Befehl aus der Kinderſtube vertreiben, ſondern müſſen ihm zeigen, daß ſein ganzes Streben von ſelbſt nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte ſucht und mitten in dem Labyrinth ſeiner Begierden ſchon auf dem Wege dahin ſich befindet; daß ſein ganzes Weſen das Licht begehrt, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, ſo ſchlummert in dieſer Täuſchung ſchon die Wahrheit, und ſelbſt als Irrende begehren wir das Licht. Denn der Irrthum iſt nur der Mangel der Wahrheit, alſo iſt in jedem Irrthum etwas Poſitives und Wahres enthalten. Und was die falſche Idee Poſitives enthält, wird durch die Gegenwart der Wahrheit nicht aufgehoben, ſondern erleuchtet*).

Der Menſch will mit dem erſten Athemzuge, den er thut, aus freier Seele Athem holen. Das kann er nicht in der Stickluft ſeiner engen Umgebungen, die ihn zuſammenſchnürt; das kann er nur in dem weiten Himmelsraum, wenn er den hellen Blick auf das ewige Univerſum richtet. So kann der Menſch gar nichts anderes wollen als die Erkenntniß, und die Ethik begreift darum nicht einen willkürlichen Entſchluß oder eine moraliſche Pflichterfüllung, ſondern den Geſammtwillen der Menſchennatur oder die vollkommene Selbſtbejahung des Menſchen. Die menſchliche Natur beſteht in den Affecten; die ohnmächtigen oder leidenden Affecte ſind nichts als unklare und verworrene Erkenntniß

*) Eth. IV. Prop. I.

als inadäquate Ideen; die klare Erkenntniß iſt darum nichts als der mächtigſte oder höchſte Affect. Wäre es nicht ganz unnütz und widerſinnig, aus dieſem höchſten Affect, aus dem Glück und der Befriedigung des Menſchen eine Pflicht oder eine Vorſchrift machen zu wollen? Ebenſo widerſinnig, als wenn man einer Iphigenie befehlen wollte: ſie ſolle Tauris verlaſſen, ſie ſolle nach Griechenland zurückkehren. Sagt ſie nicht ſelbſt: „und an dem Ufer ſteh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele ſuchend!" Die Menſchennatur iſt die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Begierden den klaren Himmel ihrer Heimath ſucht.

2. Die Bejahung der freudigen Affecte.

Die menſchlichen Affecte ſind entweder freudig oder traurig, wenn ſie nicht haltungslos zwiſchen beiden ſchwanken. Die freudigen ſind allemal der Ausdruck des geſteigerten Selbſtgefühls, der vermehrten Macht, dagegen die traurigen allemal der Ausdruck des entgegengeſetzten Zuſtandes. Nun iſt das Grundſtreben der menſchlichen Natur die Begierde, ihre Realität zu erhalten und zu vermehren. Darum muß ſie die freudigen Affecte ebenſo nothwendig bejahen als die traurigen verneinen. Nur wenn man den Willen von der Natur unterſcheidet und ſich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man ſich einbilden, es gebe eine Lage, in der die traurigen Affecte den freudigen vorgezogen werden oder unter den traurigen der eine für beſſer gilt als der andere.

Die menſchliche Natur entſcheidet und urtheilt anders als der Moraliſt, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, die Verzweiflung unter Umſtänden für angemeſſener hält

als die Zuverſicht, und die Reue lieber ſieht als den Ruhm und das ſiegreiche Selbſtgefühl. Der Natur iſt allemal das Gefühl des geſteigerten Daſeins lieber und darum beſſer als das Gefühl des gedrückten; ihr iſt unter allen Umſtänden die Freude lieber als der Schmerz; ſie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte ſie auf gleiche Weiſe quälen und peinigen. Denn die Natur will in ihrem Sein beharren; ſie will nicht leiden, ſondern handeln.

So lange nun der Menſch unter dem Zwange der Dinge lebt, die auf ihn einwirken, ſo iſt ſein Daſein bewegt von dem Gegenſtreit freudiger und trauriger Empfindungen, ſo lebt er im ſtürmiſchen Wechſel der Leidenſchaften, die ihn machtlos wie einen Spielball treiben. Was ſind dieſe Leidenſchaften, die unter der äußeren Einwirkung der Dinge nothwendig in uns entſtehen, anders als die Begierde nach den Dingen, die uns anziehen oder abſtoßen, je nachdem ſie uns freudig oder ſchmerzlich erregen? Alle dieſe Leidenſchaften beziehen ſich auf Dinge, die ich haben oder nicht haben, beſitzen oder loswerden will.

3. Die Verneinung der vergänglichen und Bejahung der ewigen Freude.

Und was ſind denn die Dinge? Sie ſind einzelne und zufällige Erſcheinungen. Weil ſie einzelne oder beſtimmte ſind, ſo ſchließen ſie einander aus; weil ſie zufällige ſind, darum ſind ſie der Vergänglichkeit preisgegeben. Was wir haben wollen, gilt uns als ein Gut; was wir los ſein wollen, als ein Uebel. Alſo beſchränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt unſerer freudigen Affecte. Müſſen darum dieſe Affecte nicht ebenſo beſchränkt, ebenſo vergänglich ſein? Die beſchränkte Freude hört auf, wo ihr

Gegenſtand aufhört; und dieſer Gegenſtand, weil er ein einzelnes, ausſchließendes, anderen Dingen entgegengeſetztes Ding iſt, kann angegriffen und zerſtört werden. Jede beſchränkte Freude hat ihre Gefahren und Feinde. Werde ich dieſe Gefahren nicht fürchten, dieſe Feinde nicht haſſen, vor dem Untergang, der meiner Freude droht, nicht zittern? Und ſind Furcht, Haß, Angſt nicht traurige Empfindungen? Sind dieſe traurigen Affecte nicht ebenſo nothwendig als die freudigen? Sind ſie nicht deren unvermeidliche Mitgift? Wenn ich die Armuth bemitleide, was heißt das? Ich fühle das Unglück des dürftigen Lebens, das ſo Vieles entbehrt, deſſen Beſitz ich für ein Gut halte. Ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es ſein, da ich es nicht bin; ich halte den für glücklicher, der es iſt; ich beneide den Reichen? So trägt das Mitleid mit der Armuth auf ſeiner Kehrſeite den Neid gegen den Reichthum. So hat in der leidenſchaftlich bewegten Menſchennatur jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Liebe ihren Haß, jeder poſitive Affect ſeinen negativen Gegenpol.

Was alſo muß der Wille begehren, wenn er nichts iſt als die Bejahung der Natur, als das Streben nach Selbſterhaltung, als die Begierde nach Macht? Er muß den freudigen Affecten zuſtimmen; er muß ſtreben, ſie zu erhalten: er muß in der Freude beharren und den Schmerz für immer los ſein, er muß die Freude verewigen und den Schmerz vernichten wollen. Dieſe Freude darf durch keine Trauer getrübt, in dem Zuſtande dieſer Freude darf der Menſch nicht mehr von der Gewalt entgegengeſetzter Leidenſchaften ergriffen, umhergetrieben, unterjocht werden. Die Freude ohne Schmerz iſt die reine Freude, der poſitive Affect ohne den negativen, der gegenſatzloſe und darum höchſte Affect. Und

wie aus der Freude nothwendig die Liebe folgt, wenn die Idee ihrer Urſache ihr einleuchtet, ſo wird aus der ewigen Freude, wenn die Idee ihrer Urſache ihr einleuchtet, nothwendig die ewige Liebe hervorgehen.

4. Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge.

Worin beſteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Dieſe Frage enthält den Kern der ganzen Sittenlehre Spinoza's, den Kern ſeines ganzen Syſtems. Es kommt darauf an, den Uebergang zu finden von der vergänglichen zur ewigen Freude, den Zuſtand beharrlich zu machen, in dem die Freude jede Gemeinſchaft mit den traurigen Affecten aufgiebt.

So lange ich die Freude aus den einzelnen Dingen ſchöpfe, iſt ſie beſchränkt und vergänglich, wie dieſe, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. Dieſe Erſcheinung vergeht, die mich glücklich machte: ſo iſt meine Freude flüchtig; dieſer Menſch, den ich liebte, ſtirbt; dieſes Gut, auf deſſen Beſitz ich ſtolz war, geht mir verloren: ſo tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Mithin iſt die Freude unvollkommen und unſtet, ſo lange ihr Gegenſtand die einzelnen Dinge, und ihr Subject das einzelne ſinnliche Individuum iſt, das die Dinge auf ſich bezieht und ſie begehrt nach eingebildeten Werthen.

Dagegen wird die menſchliche Freude vollkommen und ewig ſein, wenn ſie nicht mehr mit den Dingen wechſelt, ſondern in deren wandelloſem Zuſammenhange ruht; wenn ſie nicht mehr mit haſtiger Hand dieſes einzelne Gut ergreift, ſondern das ewige Weſen ſelbſt erſtrebt; wenn der Menſch nicht mehr mit ängſtlicher Habgier dieſes oder jenes an ſich reißt, ſondern das Göttliche ſelbſt mit freudiger Hingebung in ſein Gemüth aufnimmt. Vergäng-

lich iſt meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne; ſie iſt ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und von dieſem „omnia mea“ in jedem Augenblick ſagen kann: „mecum porto!“ Freude überhaupt iſt die empfundene Uebereinſtimmung meines Weſens mit einem anderen. Momentan und vorübergehend iſt dieſe Freude, wenn ich mit einem einzelnen, vergänglichen Dinge übereinſtimme; ſie iſt ewig, wenn ich mich in Einklang fühle mit dem ewigen Weſen ſelbſt, das ſtets in derſelben Klarheit meinem Geiſte einleuchtet. Die vergängliche Freude iſt ein glücklicher Augenblick, den ich auf einer Scholle erlebe; die ewige Freude iſt die zeitloſe Gegenwart der klaren Erkenntniß. Dieſen Zuſtand nennt Spinoza Seligkeit, denn in ihr iſt die Freude verewigt.

Dieſes Ziel war die Aufgabe, die Spinoza ſchon in ſeiner erſten Schrift deutlich als die einzige erkannt hatte, die das menſchliche Leben wahrhaft erfüllen und befriedigen könne. Er hat in ſeiner Ethik gelöſt, was er ſich in dem Tractat über die Berichtigung des Verſtandes zum Ziele geſetzt hatte. „Ich habe endlich,“ ſo ſagt er in dieſer ſeiner erſten Schrift, „den Entſchluß gefaßt, zu unterſuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gäbe, von dem das Gemüth ganz mit Ausſchließung alles Anderen ergriffen werden könnte, ja ob ſich etwas finden ließe, deſſen Beſitz mir den Genuß einer dauernden und höchſten Freude auf ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Weſen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von ſich ausſchließt.“ „Das höchſte Gut iſt die Erkenntniß der Einheit unſeres Geiſtes mit dem Univerſum*).“

*) Tractatus de intellectus emendatione. Op. II. pg. 413, 416, 417. Vgl. oben Cap. IX. S. 174 flgd.

Die ewige Freude iſt nur möglich im Beſitze des Ganzen, das ſtets ſich ſelbſt gleich bleibt. Dieſer Beſitz iſt nur möglich durch die klare und deutliche Erkenntniß. Darum kann dieſe allein den Affect der Freude verewigen. In dem Zuſtand dieſer Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, das zufällig mein Daſein afficirt, ſondern der Zuſammenhang aller Dinge, die Weltordnung ſelbſt ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzuſehen brauche, um damit übereinzuſtimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her vereinzeln und mein Leben der Zerſtreuung und dem Kampfe ſelbſtſüchtiger Begierden unterwerfen, verwandeln ſich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer ewigen Einheit begreifen, das Gemüth ſammeln und erhellen, die Widerſprüche der Affecte auflöſen in den großen und dauernden Einklang meines Geiſtes mit dem Weltall. Wenn ſich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, ſo klärt ſich auch das Labyrinth meiner Leidenſchaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menſchlichen Lebens in die einzelnen Güter legen, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Ordnung der Dinge, und in dieſem Anblick verſchwindet das einzelne Ich mit ſeinen wandelbaren Affecten und ſeinen eingebildeten Gütern, wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein verworrener Traum vor dem erwachenden Auge. Das menſchliche Gemüth unter der Einwirkung der Dinge, in dem Wechſel der Leidenſchaften, in dem Glauben an die Scheingüter der Welt, lebt „in der Angſt des Irdiſchen". Die Erkenntniß iſt die Befreiung von dieſer Angſt.

5. Die Erkenntniß als Liebe Gottes.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude beſteht, ſo

iſt darin zugleich die Idee ihrer Urſache gegenwärtig. Denn ich erkenne die Dinge klar, wenn meine Ideen wirkliche Modi des göttlichen Denkens ſind, wenn meine Erkenntniß wirklich einen Theil des unendlichen Verſtandes ausmacht, deſſen unmittelbare Urſache das göttliche Denken iſt, wenn ich alſo Gott als die Urſache meiner Erkenntniß begreife. Nun iſt Freude, verbunden mit der Idee ihrer Urſache, nothwendig Liebe. Darum iſt die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigſte und höchſte.

In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit ſich die Menſchennatur, weil ſie wiſſend und wollend einſtimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder ſelbſtſüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem ſie die Dinge begierig feſthält und das eigene Daſein daran feſſelt. Die Liebe Gottes iſt die reine, von jeder Selbſtſucht freie Hingebung, alſo keine imaginäre Leidenſchaft, die ihr Object feſthalten und an ſich reißen möchte; ſie weiß, daß ihr Gegenſtand kein einzelnes Weſen iſt, das nach Menſchenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; ſie fordert daher keine Gegenliebe, denn ſie weiß, daß der Gott, den ſie liebt, nicht wiederlieben kann; ſie bildet ſich nicht ein, ihren Gegenſtand zu bereichern und zu erfreuen, indem ſie ihn liebt; ſie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünſtigt zu werden. Die gewöhnliche Liebe zu Gott iſt, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menſchen, nichts als eine eigennützige Gunſtbewerbung, ein Wechſeltauſch der Affecte und Neigungen, der zwiſchen beweglichen Gemüthern ſtattfindet und von Furcht und Hoffnung bewegt wird. Darum iſt die wahre Liebe zu Gott nur möglich durch die wahre Erkenntniß. „Die ſind tugendhaft," ſchreibt Spinoza in einem ſeiner

Briefe, „die eine klare Idee Gottes haben; dagegen gottlos die, welche keine Idee von Gott, sondern nur die Ideen irdiſcher Dinge haben, wonach ihr Handeln und Denken beſtimmt wird*)."

Die Liebe, welche gleich iſt der Erkenntniß, iſt die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geiſtes, der, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, ſein zeitliches Daſein vergißt und ſeiner eigenen Ewigkeit gewiß wird. Das Herz wird ruhig nach dem Sturm der Leidenſchaften, der Wille frei von allen verwirrenden Begierden, und das Gemüth findet ſich in dem Zuſtande einer vollkommen reinen, betrachtenden Hingebung. Dieſe Liebe iſt die Sonntagsſtille des Geiſtes. Hier weht „die Friedensluft" des Spinozismus, in der ſich unſere beſten Geiſter erquickt haben, wo Göthe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entſagung gewann, die ſeine Lebensweisheit wurde, einer Entſagung im Ganzen und ein für allemal, um alle partiellen Reſignationen los zu werden; wo Schleiermacher, als die Vorſtellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verſchwanden, das Weſen der Religion und Frömmigkeit wieder entdeckte. Ich wüßte dieſe vollkommen reine und betrachtende Gemüthsſtimmung, die Spinoza die Liebe Gottes genannt hat, nicht beſſer auszudrücken, als mit den Worten des götheſchen Fauſt, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt iſt in die beſchauliche Ruhe ſeines Studirzimmers: „entſchlafen ſind nun wilde Triebe mit ihrem ungeſtümen Thun, es reget ſich die Menſchenliebe, die Liebe Gottes regt ſich nun!"

6. Die Liebe Gottes als Ewigkeit des Geiſtes.

Ich bin einverſtanden mit der Weltordnung, indem ich ſie

*) Epist. XXXVI (an Blyenbergh).

erkenne, ſo muß ich auch damit einverſtanden ſein, daß ihre Nothwendigkeit unwandelbar feſtſteht, daß in mir ſelbſt Alles vergänglich iſt, was zur Natur des einzelnen Dinges gehört, und nichts ewig als die Erkennntniß der Dinge. „Ich erkenne," ſagt Spinoza, „daß Alles durch die Macht Gottes nach einer unveränderlichen Nothwendigkeit geſchieht, und dieſe Einſicht gewährt mir die größte Befriedigung und die größte Gemüthsruhe." Ewig iſt nur das Ganze. Ewig iſt im Ganzen die Ordnung der Dinge, welche begriffen iſt in der Ordnung der Ideen. Dieſe Erkenntniß iſt ewig, denn ſie iſt eine nothwendige Folge Gottes. Darum iſt mein Geiſt ewig, ſoweit er dieſer Erkenntniß gleichkommt, dagegen in allem Anderen vergänglich. Meine klaren Ideen ſind Modi des göttlichen Denkens. Meine klare Erkenntniß iſt das göttliche Denken in mir. Darum durfte Spinoza ſagen: meine Liebe zu Gott iſt die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.

Die Begierde unſerer Selbſterhaltung iſt der erſte Affect und der Grund aller anderen. Daraus folgt nothwendig die Begierde, uns zu verewigen. Ewig ſind wir nur in der Erkenntniß, in der Liebe zu Gott, die ein Theil iſt der unendlichen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt: ein Accord in der Harmonie des Ganzen. So iſt der höchſte Affect eine nothwendige Folge der Begierde, die das Weſen unſerer Natur ausmacht.

Gott als die ewige und innere Urſache aller Dinge bildet den Inhalt der Lehre Spinoza's. Das Syſtem vollendet ſich in der Erkenntniß, womit wir Gott lieben, in der Liebe, womit wir ihn erkennen. „Substantia sive Deus sive natura:" ſo lautet der erſte Gedanke Spinoza's. „Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae:" ſo lautet der letzte.

Vierundzwanzigſtes Capitel.

Charakteriſtik und Kritik der Lehre Spinoza's.

I.

Die Charakterzüge des Spinozismus.

Wir wollen in der Darſtellung der Lehre Spinoza's eine doppelte Aufgabe gelöſt haben: kein Satz dieſer Lehre ſoll unbeachtet geblieben ſein, keiner unklar. Seitdem Jacobi geſagt hat, man müſſe Spinoza ſo erklären, daß nicht eine Zeile der Ethik dunkel bleibe, iſt das Ziel beſtimmt, welches die Wiſſenſchaft in dieſem Falle zu erreichen hat. Denn in der That, er iſt einer der klarſten Köpfe geweſen, die es je gegeben; und wem in dieſer Klarheit das Lehrgebäude Spinoza's nicht bis in ſeine einzelnen Theile hinein einleuchtet, der hat es entweder aus einem falſchen Geſichtspunkt oder mit einem eingenommenen und getrübten Blicke betrachtet. Ich rede von der Klarheit, mit welcher das Syſtem in dem Geiſt Spinoza's ſelbſt gegenwärtig war.

Jetzt, nachdem wir das Syſtem durchdrungen haben, entſteht die Aufgabe, es zu prüfen und zu beurtheilen. Jedes Syſtem hat ſeinen beſtimmten Charakter, ſeine eigenthümliche und zugleich folgerichtige Bildung. Darum wird die Prüfung deſſelben zwei

Bedingungen zu erfüllen haben: ſie muß zuerſt den Charakter des Syſtems in ſeiner Eigenthümlichkeit genau auffaſſen und dann unterſuchen, ob daſſelbe mit ſich übereinſtimmt und folgerichtig entwickelt iſt. Worin alſo beſteht die Eigenthümlichkeit der Lehre Spinoza's? Darauf antwortet die Charakteriſtik. Iſt dieſes ſo beſchaffene Syſtem in vollem Einklang mit ſich? Darauf antwortet die Kritik, die aus der Charakteriſtik folgen wird, wie dieſe aus der vorangegangenen Entwicklung des Syſtems.

Zwei Momente ſind es, durch welche das Weſen oder der Begriff jeder Sache beſtimmt wird: die allgemeine und beſondere Beſchaffenheit derſelben, die Gattung und die eigenthümliche Art, die zuſammen die Natur einer Individualität oder die Eigenthümlichkeit der Sache ausmachen. Auf dem richtigen Verhältniß dieſer Momente, die wohl unterſchieden ſein wollen, beruht jede treffende Definition. Verſuchen wir alſo die Lehre Spinoza's zu definiren, nachdem wir ſie in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen genau kennen gelernt haben.

1. Rationalismus oder Syſtem des reinen Verſtandes.

Es handelt ſich zunächſt um die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge: dieſe Aufgabe theilt Spinoza mit Descartes' und der Philoſophie überhaupt. Oder giebt es zur philoſophiſchen Einſicht, zur wirklichen Erkenntniß ein anderes Vermögen, als das klare Denken? Dieſes aber kann nicht ſtehen bleiben bei einem einzelnen Dinge, denn das einzelne Ding erklärt ſich aus ſeinem Zuſammenhange mit allen übrigen. Sobald aber die Dinge auf einander bezogen und ihr naturgemäßer Zuſammenhang geſucht wird: wo iſt die Grenze, an der man haltmachen, wo iſt das Ding, bei dem man ſtehen bleiben und gleichſam den Faden fallen laſſen könnte, der

bis dahin die Erſcheinungen verknüpfte? So lange ſich noch jenſeits der Grenze Etwas findet, deſſen Daſein man anerkennen muß, iſt auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöſt, ſo lange dauert das Streben der Philoſophie. Oder wenn man hier innehalten und ſich freiwillig beſchränken wollte, ſo würde jenes Etwas einen Schatten werfen auf die bisherige Erkenntniß, und das klare Denken wäre in dieſem Augenblick dunkel. Unſre Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Gliedern ſich eine unbekannte Größe befindet. Wer kennt den Werth dieſer Summe? Iſt unter allen Poſten auch nur einer unbekannt, ſo iſt die ganze Summe eine unbekannte Größe. Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philoſophie nicht bloß an einem Punkt ihrer Oberfläche, ſondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt keine Erkenntniß, wenn in der That etwas Unbegreifliches oder Irrationales exiſtirt. „Das Licht erleuchtet zugleich ſich und die Finſterniß," ſagt Spinoza. Aber wenn die Finſterniß finſter bleibt, ſo verdunkelt ſie das Licht.

Das klare Denken will den Zuſammenhang der Dinge begreifen. Dieſer Zuſammenhang iſt entweder vollſtändig und einmüthig, oder es giebt in Wahrheit gar keinen Zuſammenhang. Dieſe einmüthige Ordnung wird entweder vollſtändig erkannt, oder es giebt in Wahrheit gar keine Erkenntniß. Denn eine unvollſtändige Erkenntniß, die nicht vervollſtändigt werden kann, iſt ſo gut als keine. Bleibt etwas Unerkanntes und *Unerkennbares* zurück, was verbürgt uns die Gültigkeit aller erreichten Erkenntniß? Sind wir aber unſerer Erkenntniß und ihrer Geltung nicht gewiß, ſo wird ſie rettungslos eine Beute des Zweifels.

Die Philoſophie fordert daher die Einſicht in den Zuſammenhang *aller* Dinge. Dieſe Einſicht iſt nur möglich durch das klare

Denken, durch den reinen Verſtand: darum iſt ſie rational. Sie darf weder von Außen beſchränkt noch durch unklare Vorſtellungen und bloße Einbildungen von Innen getrübt werden: darum iſt ſie vollſtändig. Nur in einem vollſtändigen Syſtem des reinen Verſtandes, nur als abſoluter Rationalismus kann die Philoſophie die Aufgabe löſen, die ſie als Philoſophie ſich ſetzen muß. Die Lehre Spinoza's iſt vollkommener Rationalismus und will es ſein: das iſt ihr Grundzug und allgemeiner Charakter.

Es giebt in der Philoſophie überhaupt keine irrationalen Syſteme. Man könnte darunter nur ſolche verſtehen, die entweder die rationale Erkenntniß beſtreiten oder eine irrationale behaupten. Was thun die erſten? Entweder verneinen ſie aus Gründen der Vernunft die Möglichkeit rationaler Erkenntniß überhaupt, oder ſie beſchränken aus Gründen der Vernunft die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß auf ein beſtimmtes Gebiet, jenſeits deſſen die Vernunfterkenntniß aufhört zu gelten: das heißt, ſie beweiſen aus rationalen Gründen entweder die abſolute oder relative Unmöglichkeit der Erkenntniß, und ſo ſind die erſten ſkeptiſch, die zweiten kritiſch, beide aber in ihrer Verfaſſung durchaus rational. Und wenn man eine irrationale Erkenntniß behauptet? So will man die verborgene Natur der Dinge erkennen aus innerer Offenbarung, aus geheimnißvoller Erleuchtung, d. h. auf myſtiſche Weiſe. Aber die myſtiſche Erkenntniß, in ihrer Aechtheit ſehr ſelten und nur in dieſer Seltenheit bedeutungsvoll und fruchtbar, hat weder die Anlage noch das Bedürfniß zu einer ſyſtematiſchen Ausbildung. So ſind jene ſogenannten irrationalen Syſteme, die man einer vollkommen rationalen Philoſophie gleichſam als negative Inſtanzen entgegenſetzen könnte, entweder ſkeptiſch und kritiſch oder myſtiſch. Aber die erſten ſind nicht irrational und die andern

ſind nicht ſyſtematiſch. Darum giebt es im genauen Verſtande keine irrationalen Syſteme.

2. Rationalismus und Pantheismus.

Philoſophie und Rationalismus im Sinne einer durchgängigen Vernunfterkenntniß bedeuten daſſelbe. Die rationale Erkenntniß fordert die Erkennbarkeit aller Dinge, den vollſtändigen und einmüthigen Zuſammenhang alles Erkennbaren, die Klarheit und Deutlichkeit aller wahren Erkenntniß. Sie duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem Zuſammenhang dieſer Begriffe. Wenn ſie dieſe ihr eingeborene Aufgabe wirklich löſt, ſo hat ſie den einen Zuſammenhang erkannt, der Alles in ſich faßt, das Eine, worin Alles begriffen iſt: das All-Eine, außer dem Nichts iſt, das daher gleichgeſetzt werden muß dem vollkommenen oder göttlichen Weſen. In dieſer Erkenntniß wird die ewige Ordnung aller Dinge in ihrem letzten Grunde als Gott und Gott in ſeiner vollkommenen Machtentfaltung als ewige Ordnung begriffen. Und dieſe Gleichung iſt es, die man mit dem Worte Pantheismus bezeichnet hat. Sobald man zwiſchen Gott und Welt keine unüberſteigliche Kluft einräumt, ſondern einen Zuſammenhang und zwar einen erkennbaren Zuſammenhang fordert, iſt die pantheiſtiſche Vorſtellungsweiſe die nothwendige Folge, und je deutlicher jener Zuſammenhang erkannt wird, um ſo ausdrucksvoller wird der pantheiſtiſche Charakter dieſer Erkenntniß. Um daher dieſe Begriffe richtig zu würdigen und nicht, wie es gewöhnlich geſchieht, in die größte Verwirrung zu bringen, beachte man wohl, daß der Pantheismus ſeiner Grundrichtung nach nichts anderes iſt, als das Gegentheil des Dualismus. Je weniger dua-

liſtiſch die philoſophiſchen Syſteme ſind, um ſo pantheiſtiſcher müſſen ſie ſein. Wo aber der Dualismus beginnt, da iſt die rationale Erkenntniß zu Ende. Je rationaler daher die philoſophiſchen Syſteme ſind, um ſo weniger ſind ſie dualiſtiſch. Der Pantheismus fällt darum mit dem Rationalismus der Aufgabe nach zuſammen. Und wenn Spinoza die Aufgabe der rationalen Erkenntniß in ſeiner Weiſe vollkommen gelöſt hat, ſo liegt darin der Grund, warum ſein Syſtem nothwendig pantheiſtiſcher Natur iſt. Er iſt ein vollkommener Pantheiſt, weil er die Vernunfterkenntniß bis zu Ende geführt und nirgends einen Schatten in ihr geduldet hat.

Hier berichtigen wir einen in der Charakteriſtik der Lehre Spinoza's geläufigen Irrthum. Man nimmt nämlich den Pantheismus gewöhnlich für die beſondere Eigenthümlichkeit dieſes Syſtems und begeht dadurch einen Irrthum, der die Sache nach zwei Seiten verwirrt. Man giebt von dem Spinozismus eine Erklärung, welche zu weit iſt, und von dem Pantheismus eine Erklärung, welche zu eng iſt. Man identificirt den Pantheismus mit der Lehre Spinoza's und überträgt unter dieſer ſchiefen Vorausſetzung, welche Gattung und ſpezifiſche Beſchaffenheit verwechſelt, alle Eigenthümlichkeiten des Spinozismus auf den Pantheismus. Im Geheimen hat man ſich nach dem Vorbilde Spinoza's den Pantheismus zurecht gemacht, und nun wird öffentlich der Pantheismus, mit dieſen Merkmalen verſehen, als Modell hingeſtellt und die Lehre Spinoza's charakteriſirt als deſſen wohlgetroffenes Abbild. Dann muß es der Pantheismus ſein, der die Freiheit, den Unterſchied des Guten und Böſen, das Selbſtbewußtſein, die moraliſchen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und dieſen ſeinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's findet.

Aber der Pantheismus ſagt nur, daß Gott gleich ſei einer

ewigen Ordnung. Worin dieſe ewige Ordnung beſteht, iſt zunächſt eine offene Frage, ſie kann als natürliche oder moraliſche Ordnung, als mechaniſche oder zweckmäßige, als materielle oder geiſtige, als Natur oder Schöpfung begriffen werden. Der Pantheismus reicht nicht weiter als jene erſte, zunächſt unbeſtimmte Gleichung. Und man ſieht leicht, daß es erſt von den näheren Beſtimmungen, wie die ewige Ordnung begriffen wird, abhängt, ob die Freiheit, die Zwecke u. ſ. f. verneint werden oder nicht.

Wenn wir wiſſen, daß Spinoza die Subſtanz als das eine und einzige Weſen begriffen hat, außer dem nichts iſt, ſo genügt der oberſte Satz ſeiner Lehre: „substantia sive Deus“, um dieſe Lehre als Pantheismus zu beſtimmen.

3. Naturalismus oder Syſtem der reinen Natur.

Nun begreift Spinoza jene ewige Ordnung oder den Zuſammenhang der Dinge als eine nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes, als ein Product, welches der Wille weder erzeugen noch verändern kann, als eine Welt, deren erzeugender Grund Verſtand und Willen, alſo die geiſtigen Vermögen, vollkommen von ſich ausſchließt: das heißt, er begreift jene ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, ſondern lediglich als Natur. Das iſt die zweite nähere Beſtimmung. Wenn der erſte Satz ſeines Syſtems „substantia sive Deus“ ſagt, ſo ſagt der zweite: „Deus sive natura“. „Substantia sive Deus“ erklärt Spinoza als Pantheiſt; „Deus sive natura“ erklärt er als Naturaliſt.

Naturalismus nämlich iſt jede Philoſophie, welche die Natur nicht aus dem Geiſte, ſondern den Geiſt aus der Natur erklärt und ableitet: jede, deren Princip nicht der Grund der Erkenntniß, ſondern der Grund der Dinge iſt, nicht die Vernunft, ſondern

die Subſtanz, von der alles Andere abhängt. Dieſe Subſtanz, vermöge deren alle Dinge ſind, was iſt ſie anders als Macht? Was kann die erkennbare Macht anders ſein als Natur? Nehme man das Weſen der Dinge als vollkommen unabhängig von unſerer Erkenntniß und zugleich als vollkommen erkennbar, ſo leuchtet ein, daß dieſes Weſen nur durch den Begriff der Natur erklärt werden kann. Es iſt vollkommen unabhängig von uns, wir ſind vollkommen abhängig von ihm, d. h. es iſt unſere Macht. Es iſt uns zugleich vollkommen erkennbar, d. h. es iſt unſer Object. Dieſes Weſen, das zugleich unſere Macht und unſer Object bildet, iſt allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des carteſianiſchen Gottes; ſie iſt der offen erklärte des ſpinoziſtiſchen *).

Die Lehre Spinoza's iſt das Syſtem der reinen Natur. In dieſer Lehre iſt alles Natur: Gott iſt die unendliche, wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes iſt die bewirkte Natur; die Attribute ſind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge ſind vergängliche Naturerſcheinungen, die Geiſter ſind denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was iſt in dieſem Syſtem, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung iſt die naturnothwendige. Was mit der Nothwendigkeit und Macht der Natur ſtreitet, das ſtreitet mit der Vernunft. Was in dem naturgeſetzlichen Zuſammenhang der Dinge unmöglich iſt, das iſt überhaupt unmöglich, das exiſtirt nicht in Wahrheit, ſondern nur eingebildeter Weiſe, das iſt nicht in der Natur der Dinge, ſondern in den verworrenen Ideen unſerer Imagination. Daher verneint Spinoza das (allgemeine und unbeſtimmte) Selbſtbewußtſein, die Perſönlichkeit, die Freiheit. Er verneint ſie nicht als Pantheiſt, ſondern als Naturaliſt.

*) Bd. I dieſes Werks Theil 1. Zweites Buch. Cap. XI. Nr. IV. 3. S. 518.

4. Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Aber der Naturalismus vollendet und trifft noch nicht die letzte Eigenthümlichkeit der Lehre Spinoza's. Er begreift Gott als ewige Ordnung, er begreift diese als Natur, er begreift die Natur so, daß sie unabhängig ist von den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, daß unsere Erkenntniß der Dinge vielmehr aus der Natur der Dinge nothwendig folgt. Aber die klare Erkenntniß kann nur aus der klaren Erkenntniß folgen. Wären die Dinge nicht von Ewigkeit her klar und deutlich begriffen, wäre die Ordnung der Ideen nicht ebenso nothwendig und ewig als die Ordnung der Dinge, so wäre in dem menschlichen Geist eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Die vollständige und wahre Erkenntniß der Dinge ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen. Diese Ordnung ist eine nothwendige und ewige Folge des göttlichen Denkens, also Naturordnung. Spinoza begreift die Erkenntniß als Natur oder die Natur so, daß sie die vollkommene Erkenntniß der Dinge (als nothwendige und ewige Folge ihres Wesens) in sich begreift. Mit anderen Worten: er setzt die Erkenntniß voraus als in der Natur der Dinge begründet und vollendet. Diese Voraussetzung macht den dogmatischen Charakter der Lehre Spinoza's.

Die Erkenntniß der Dinge ist demnach keine Aufgabe, welche die Natur erst zu lösen, kein Ziel, das sie zu erreichen hätte. Die Natur braucht sie nicht zu bezwecken, weil sie dieselbe von Ewigkeit her bewirkt. Wäre die Erkenntniß der Dinge eine zu lösende Aufgabe, so könnte diese Aufgabe innerhalb der Natur bloß durch den menschlichen Geist gelöst werden, so müßte die Natur, indem sie die Erkenntniß bezweckt, auch den menschlichen Geist, also überhaupt das menschliche Dasein bezwecken, so müßten mit dem

menſchlichen Daſein auch die übrigen Dinge von der Natur bezweckt werden oder, was daſſelbe heißt, im Weſen der Natur präformirt oder angelegt ſein: ſo müßte Gott oder die Natur nach Zwecken handeln.

Nun iſt die Natur die vollkommene, unwandelbare, von Ewigkeit her begriffene Ordnung der Dinge. Sie kann nicht vollkommener ſein als ſie iſt. Sie kann alſo auch nicht vollkommener werden. Es giebt daher nichts, das ſie bezwecken oder das durch ſie bezweckt werden könnte. Außer ihr ſind keine Zwecke möglich, denn außer ihr iſt nichts. In ihr ſind keine Zwecke möglich, denn ſie braucht nichts zu werden oder zu erſtreben, was ſie nicht ſchon in vollkommener Weiſe iſt, denn ſie iſt von Ewigkeit her Alles in Allem. Jeder erſt zu erreichende Zweck wäre ein Zeugniß gegen die Vollkommenheit Gottes. Und was wäre ein Zweck, der nicht ein erſt zu erreichendes Ziel, eine erſt zu löſende Aufgabe wäre? Darum ſind in der Ordnung der Natur, wie ſie Spinoza begreift, die Zwecke in jedem Sinne unmöglich, ſowohl die äußeren als inneren, ſowohl die bewußtloſen als die bewußten.

Die Natur handelt daher nicht nach Zwecken, ſondern bloß nach Gründen oder wirkenden Urſachen. Ariſtoteles wie Spinoza begreifen die Ordnung der Dinge als Natur; für beide ſind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip iſt bei Ariſtoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die wirkende Cauſalität. Dort iſt die Energie der Natur die typiſche Kraft, die das Formloſe geſtaltet, das Todte belebt, das Lebendige beſeelt, den menſchlichen Körper begeiſtet und ſich auf dieſe Weiſe fortentwickelt bis zum klaren Denken, bis zur wirklichen Erkenntniß; hier iſt die Energie der Natur die wirkende Kraft, die nie zum Denken und Erkennen kommen würde, wenn ſie nicht von Ewigkeit her alle Dinge, die ſie nothwendig erzeugt,

zugleich gedacht und erkannt hätte. Nach Ariſtoteles ſind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Spinoza's Lehre iſt das Syſtem der reinen Cauſalität. In dieſer Lehre iſt Alles Natur, und die Natur iſt hier in allen ihren Beſtimmungen durchgängig cauſal im Sinn der wirkenden Urſache. Gott iſt wirkende Urſache, die Attribute ſind die unendlichen wirkenden Kräfte, die Dinge ſind Wirkungen; der Inbegriff aller Dinge iſt nothwendige und ewige Wirkung, die einzelnen Dinge ſind zufällige und vergängliche Wirkungen; der Inbegriff aller Vermögen iſt die wirkende Natur, die Natur als Urſache; der Inbegriff aller Dinge iſt die bewirkte Natur, die Natur als Wirkung. Der Grund, warum Spinoza die Freiheit verneinte, lag nicht darin, daß er Gott gleichſetzte der ewigen Weltordnung, ſondern darin, daß er die Weltordnung gleichſetzte der Natur. (Auch Fichte hat Gott als Weltordnung begriffen und die Freiheit nicht ausgeſchloſſen.) Der Grund, warum Spinoza die Zwecke verneint, liegt nicht darin, daß er Gott gleichſetzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleichſetzt der Natur, ſondern darin, daß er die Natur gleichſetzt der wirkenden Cauſalität. (Auch Ariſtoteles hat die Ordnung der Dinge als Natur begriffen und die Zwecke nicht ausgeſchloſſen.)

Erſt hier entſcheidet und vollendet ſich der Charakter des Spinozismus; erſt in dem Begriffe der reinen Cauſalität wird Spinoza erſelbſt; erſt in dieſem Begriffe bildet ſich jenes ſtarre Syſtem, das einzig in ſeiner Art unter den übrigen daſteht in ſeiner vollen und ausſchließenden Eigenthümlichkeit. Wäre Spinoza nur ein oberflächlicher Pantheiſt im unbeſtimmten Sinne des Worts geweſen und nicht jener ſchroffe, geometriſche Sittenlehrer, der die menſchlichen Handlungen und Leidenſchaften begreift, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handelte, ſo würde er ſein Zeit-

alter nicht entſetzt, ſo würde ihn die Nachwelt nicht ein Jahrhundert lang liegen gelaſſen und von ihm geredet haben „wie von einem todten Hunde".

Das Princip der reinen Cauſalität iſt in der dogmatiſchen Philoſophie einheimiſch, und dieſe findet ihren vollkommenſten und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's. Nur einmal in der Welt iſt hier das Syſtem der reinen Cauſalität mit ſolcher Klarheit gefaßt, mit ſolcher geometriſchen Feſtigkeit ausgeführt worden. Denn die claſſiſche Philoſophie des Alterthums und die chriſtliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Syſtemen den Menſchen vor Augen; jene dachte den Menſchen als Zweck der Natur, dieſe dachte die Erlöſung des Menſchen als Zweck der göttlichen Vorſehung. Bacon und Descartes, die Begründer der dogmatiſchen Philoſophie, haben die Cauſalität gefordert, ohne die Geltung der Zwecke vollkommen und in jedem Sinne zu verneinen. Und Leibnitz, der auf Spinoza folgt, befindet ſich ſchon auf dem Uebergange von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie; er führt den Zweckbegriff von neuem in die Philoſophie ein und berechtigt ihn neben der Cauſalität nicht nur in gleicher, ſondern in höherer Bedeutung zur Erklärung der Dinge. Und mit Kant kommt der Zweckbegriff durch die praktiſche Vernunft zum Primat in der Philoſophie.

So iſt unter allen Philoſophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint, ohne deßhalb die Urſprünglichkeit des Denkens und der Erkenntniß zu verneinen. Er iſt der einzige Philoſoph und vielleicht der einzige Menſch geweſen, der dieſen Begriff zur alleinigen Richtſchnur ſeiner Erkenntniß nahm und in ſeinen Begriffen dem antiken, ſcholaſtiſchen, kritiſchen Geiſte der Philoſophie vollkommen fremd war. Wer ſollte ſich noch wundern, daß dieſer Philoſoph in dieſer ſeiner aus-

ſchließenden und grandioſen Eigenthümlichkeit einſam und verlaſſen gelebt hat?

II.

Antitheſen gegen die Lehre Spinoza's.

Die Lehre Spinoza's iſt das durchgängig rationale Syſtem der Natur, ſofern dieſelbe begriffen wird bloß als wirkende Cauſalität. Dieſer Satz enthält die Summe der Charakteriſtik, die eigentliche Definition des Spinozismus.

Von hier aus laſſen ſich leicht die Abneigungen erkennen, die dem Syſteme begegnen, die es ſelbſt in um ſo größerer Stärke hervorruft, als es in ſeiner Verfaſſung impoſant und mächtig ſich geltend macht: ich meine die Gegner, die ſich zu der Lehre Spinoza's widerſtrebend und contradictoriſch verhalten.

1. Skeptiſche und kritiſche Antitheſe. Bayle und Kant.

Dieſe Lehre hat ſich die Aufgabe geſetzt einer vollſtändigen und abſoluten Erkenntniß der Dinge. Das Syſtem will dieſe Aufgabe ohne Reſt gelöſt haben und iſt ſich dieſer vollſtändigen Löſung bewußt. Wer die Möglichkeit oder Vollſtändigkeit einer ſolchen wahren Erkenntniß beſtreitet, iſt darum nothwendig ein Gegner Spinoza's. Die Möglichkeit der wahren Erkenntniß überhaupt beſtreiten die Skeptiker. Die Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, die das Weſen der Dinge ohne Reſt auflöſt, beſtreitet die kritiſche Philoſophie in Kant. So iſt Pierre Bayle aus ſkeptiſchen und Kant aus kritiſchen Gründen ein Gegner Spinoza's; beide ſind Gegner, ohne gründliche Kenner zu ſein; am fremdeſten zu Spinoza verhält ſich Kant.

2. Myſtiſche und ſenſualiſtiſche Antitheſe. Hamann, Jacobi, Feuerbach.

Die vollſtändige Erkenntniß der Dinge iſt bei Spinoza durchgängig rational; ſie iſt nur möglich durch das klare und deutliche Denken. Jeder, der die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit behauptet, aber deren Möglichkeit durch den Verſtand beſtreitet, iſt ein Gegner Spinoza's. Dieſer Gegner ſind viele und verſchiedene: die Senſualiſten, die Gefühlsphiloſophen, die Myſtiker. Ich nenne als myſtiſchen Gegner Georg Hamann, der ſich zu Spinoza vollkommen antipathiſch verhält und nach dem eigenen charakteriſtiſchen Ausdruck „vor dem Knochengerippe des geometriſchen Sittenlehrers" mit inſtinctivem Widerwillen zurücktritt *). Als Typus der Gefühlsphiloſophie in ihrem ausgemachten Gegenſatz zum Spinozismus gelte Friedrich Heinrich Jacobi; als Typus des Senſualismus, der ſich dem in Spinoza verkörperten Rationalismus widerſetzt, gelte Ludwig Feuerbach in jenen Schriften, worin er als Zukunftsphiloſoph auftritt. Beide, Jacobi und Feuerbach, kennen das Syſtem; Jacobi namentlich hat das große Verdienſt, durch ſeine Briefe über die Lehre Spinoza's das beſſere Verſtändniß derſelben erweckt und eingeführt zu haben, und auch Feuerbach hat durch ſeine Darſtellung des Spinozismus gezeigt, daß er in dieſem Syſteme gelebt hat. Beide verhalten ſich zu der Lehre Spinoza's als Gegner; beide bekämpfen in ihr den Charakter des reinen Rationalismus, ſie bekämpfen ihn aus entgegengeſetzten Gründen: aus religiöſen der eine, aus ſenſualiſtiſchen der andere. Es iſt lehrreich und intereſſant, dieſen Gegenſatz beider ſowohl in Rückſicht auf Spinoza als auf ſie ſelbſt etwas näher zu beleuchten.

*) J. G. Hamann's Briefwechſel mit Jacobi (Jacobi's Geſ. Werke Bd. IV. Abth. 3).

Weil das Syſtem Spinoza's durchgängig rational und demonſtrativ iſt, weil es ſich zu Allem nur begreifend verhält, darum iſt es nothwendig atheiſtiſch und fataliſtiſch: ſo urtheilte damals Jacobi. Weil das Syſtem Spinoza's durchgängig rational iſt und ſich zu Allem nur begreifend verhält, darum iſt es nothwendig theologiſch: ſo urtheilte neuerdings Feuerbach. Alle menſchliche Speculation iſt atheiſtiſch, ſagt der Eine. Alle menſchliche Speculation iſt theologiſch, ſagt der Andere. Jenem gilt das menſchliche Denken als ein geborner Atheiſt, dieſem als ein geborner Theologe. Nach Jacobi iſt alles Denken und Begreifen ein fortwährendes Ableiten und Bedingen; alles Gedachte und Begriffene iſt darum ein Bedingtes und Abgeleitetes. Darum kann das Denken vermöge ſeiner Natur das Unbedingte und Urſprüngliche nie faſſen, ſondern folgerichtigerweiſe nur verneinen. Die rationale Erkenntniß des Unbedingten und Urſprünglichen iſt darum Widerſpruch in ſich. Gott iſt unbedingt, die Freiheit iſt urſprünglich. Darum giebt es keine rationale Erkenntniß Gottes und der Freiheit. Darum kann die rationale Erkenntniß, wenn ſie folgerichtig ſein will, Gott und die Freiheit nur verneinen. Die Verneinung Gottes als unbedingter Perſönlichkeit iſt atheiſtiſch. Die Verneinung der Freiheit iſt fataliſtiſch. Darum muß die rationale Erkenntniß, wenn ſie folgerichtig verfährt, nothwendig atheiſtiſch und fataliſtiſch ausfallen. Alle Philoſophie, ſofern ſie rational iſt, kann keine andere Richtung nehmen. Spinoza war ein vollkommen rationaler und vollkommen folgerichtiger Denker; darum mußte ſeine Lehre ſein, wie ſie iſt: atheiſtiſch und fataliſtiſch. Wer dieſe Conſequenzen nicht will, der muß die Lehre Spinoza's und mit ihr alle rationale und demonſtrative Philoſophie verwerfen, denn dieſe hat im Spinozismus das Höchſte geleiſtet, deſſen ſie fähig iſt. So verbindet ſich hier mit der größ-

ten Anerkennung Spinoza's zugleich die gänzliche Verwerfung ſeines Syſtems, nicht etwa in einer ſeiner Folgerungen, ſondern von Grund aus.

Alles Denken und Begreifen iſt nach Feuerbach ein fortwährendes Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen, Sinnlichen, Natürlichen. Gott denken und begreifen heißt ihn verneinen, erklärt Jacobi. Die Natur denken oder begreifen, heißt ſie in ein allgemeines, unſinnliches, überſinnliches Weſen verwandeln, das heißt die Natur verneinen, erklärt Feuerbach. Das Princip des Spinozismus iſt der Begriff Gottes, der Begriff iſt die Verneinung Gottes; darum iſt dieſes Syſtem durchweg atheiſtiſch: ſo ſchließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus iſt der Begriff der Natur, das iſt die Natur als allgemeines, gedachtes, überſinnliches Weſen, das iſt die Verneinung der Natur; darum iſt dieſes Syſtem durchweg theologiſch: ſo ſchließt Feuerbach. Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Weſen Gottes durch die Natur erklären: das heißt Gott verneinen. So Jacobi. Weil Spinoza die Natur nur denkt, darum muß er das Weſen der Natur durch Gott erklären: das heißt die Natur verneinen. So Feuerbach. Für Jacobi liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinoza's in der Formel „Deus sive natura“: das iſt die begriffene, naturaliſirte, verneinte Gottheit; das iſt Atheismus. Für Feuerbach liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinoza's in der Formel „natura sive Deus“: das iſt die begriffene, verallgemeinerte, in ein überſinnliches Weſen verwandelte, verneinte Natur; das iſt Theologie. Hier ſehen wir deutlich, wie in Beiden dieſelbe Anſicht von der Philoſophie Spinoza's dieſelbe Anerkennung und dieſelbe Verwerfung in entgegengeſetzten Urtheilen begründet. Denn genau in derſelben Rückſicht erklärt der Eine

dieſes Syſtem für baaren Atheismus und der andere für baare Theologie*).

Seit Feuerbach iſt die „abſtracte Philoſophie" ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der „geſunden und friſchen Sinnlichkeit" als Richtſchnur der Philoſophie entgegenſetzt. Die abſtracte Philoſophie, ſo beginnt man, ſtille mit ihren reinen Begriffen nicht den menſchlichen Wiſſensdurſt; ſie laſſe die ſinnliche Anſchauung leer und entfremde den Menſchen ſeinem natürlichen Weſen; darum müſſe die Sinnlichkeit, ſo fährt man fort, mit dem Verſtande in Einklang geſetzt werden; die wahre und naturgemäße Philoſophie beſtehe daher, ſo ſchließt die Tirade, in der ſinnlichen Empfindung. Aus dem Durſte folgt, daß ich ihn ſtille, und im Augenblick, wo dieſes Bedürfniß mich ſchmerzt, iſt ein Trank meine höchſte Erquickung. Soll nun deßhalb die Poeſie bloß Trinklieder dichten? Dieſes Verlangen wäre ebenſo überſpannt und kindiſch, als wenn man aus dem Triebe nach ſinnlicher Anſchauung begehrt, daß die Philoſophie nur ſenſualiſtiſch ſein dürfe. So wenig die Trinklieder den Durſtigen erquicken, vielmehr noch durſtiger machen, ebenſo wenig befriedigt der Senſualismus die Begierde nach ſinnlicher Anſchauung.

3. Antitheſe gegen den Naturalismus. Fichte.

Spinoza begreift die ewige Ordnung der Dinge bloß als Natur. Hier bildet Fichte den Gegenfüßler Spinoza's, der jenen ewigen Zuſammenhang der Dinge als moraliſche Weltordnung begreift und dieſen ſeinen Gegenſatz zu Spinoza ſelbſt charak-

*) Fr. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moſes Mendelsſohn. 1785. Ludwig Feuerbach, Grundſätze der Philoſophie der Zukunft. 1843. (Geſammelte Werke. Bd. II).

teriſtiſch genug erklärte: es gebe nur zwei conſequente Syſteme, die Lehre Spinoza's und die ſeinige, und von dieſen beiden Syſtemen ſei jenes falſch und das ſeinige richtig.

4. Antitheſe der natürlichen Moral. Mendelsſohn.

Spinoza begreift die Natur als Syſtem der reinen Cauſalität mit Ausſchließung aller Zwecke. Er verneint die moraliſchen Zwecke, alſo die natürliche Moral, mit der von jeher der ſogenannte geſunde Menſchenverſtand Staat gemacht hat. Hier iſt es, wo dieſer geſunde Menſchenverſtand, im Uebrigen eines der duldſamſten Weſen, am Spinozismus verzweifelt. Die Natur ſollte nicht für den Menſchen ſorgen, nicht um des Menſchen willen handeln? Der Menſch ſollte nicht aus natürlichen Beweggründen zum Guten geneigt ſein? Wo bliebe die Nützlichkeit der Natur, die Natürlichkeit der moraliſchen Empfindungen, die Weisheit Gottes, der Deismus u. ſ. f.? Wo blieben die Vorſtellungsweiſen, mit denen namentlich die deutſche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ſo ſchön that? Kein Wunder, daß dieſer Aufklärung Spinoza nicht einleuchten wollte, daß ſie über ihn erſchrak, wie über ein Monſtrum, als ihr Jacobi die Lehre Spinoza's in ihrem wahren Lichte zeigte; daß namentlich Moſes Mendelsſohn nicht glauben konnte, daß Spinoza die Zwecke verneint habe; er nahm dieſe Behauptung Jacobi's lieber für eine Verläſterung Spinoza's, als daß er dieſem eine ſolche „Narrheit", wie die Verneinung der Zwecke, zugetraut hätte. Wunder nur, daß ſich ein Mann, wie Mendelsſohn, in einen öffentlichen Streit über den Spinozismus Leſſing's und die Lehre Spinoza's einlaſſen konnte, während er ſich doch bewußt ſein mußte, daß ihm dieſe Lehre fremd und unbekannt war. Denn wer von einem Anderen erſt erfährt, und

zwar zu ſeinem Erſtaunen und mit der ungläubigſten Miene, daß Spinoza die Zwecke für verworrene Ideen erklärt habe, der kann in der Ethik Spinoza's nicht eine Zeile geleſen haben. Und wie vollkommen verborgen ihm Spinoza geblieben war, davon gab Mendelsſohn in der That ein ebenſo ſicheres als naives Zeugniß, als er zu wiſſen wünſchte, welche Schriften Jacobi als Quelle des Syſtems im Auge gehabt, ob die von Meyer herausgegebenen oder andere. Er wußte alſo nicht, daß die Ethik die einzige Schrift iſt, welche das Syſtem Spinoza's enthält, und daß dieſe Schrift unter den nachgelaſſenen war, die Meyer herausgab. Er konnte alſo die Ethik kaum geſehen, geſchweige jemals geleſen haben. Und doch ſtritt er über die Lehre Spinoza's!

Hierher gehört jener unverſtändige und ſchlimme Vorwurf, den Viele der Lehre Spinoza's gemacht haben, daß ſie unmoraliſch ſei, weil ſie die Geltung der moraliſchen Begriffe verneine. Aber dieſe Lehre iſt ein Syſtem der reinen Natur und begreift daher nur die natürliche Nothwendigkeit der Dinge. Sie kennt keine andere. Iſt die Natur ein moraliſches Weſen? Kann ſie ein unmoraliſches ſein? Ein Syſtem, welches nichts anderes begreifen kann und will als Natur, iſt freilich kein Moralſyſtem. Iſt eine ſolche Lehre darum ein unmoraliſches Syſtem? Von der Natur erwartet niemand moraliſche Handlungen. Läßt ſich von einem Syſteme fordern, daß es Moral lehren ſolle, wenn dieſes Syſtem vermöge ſeiner ganzen Beſchaffenheit nur begreift, was aus dem Weſen der Natur folgt? Vom Spinozismus eine Moral als Vorſchrift des menſchlichen Handelns erwarten, hieße Kürbiſſe von der Eiche verlangen: man kann ſolche Begriffe in dieſem Syſtem nicht vermiſſen, weil man ſie hier nicht ſuchen kann; alſo darf man ihm nicht vorwerfen, daß ſie fehlen. Richtig iſt: Spinoza war kein Moraliſt. Aber was will das heißen? Er war

nicht das, was er nach der Natur seiner Lehre nicht sein konnte: damit ist Spinoza so wenig begriffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte: dieser Poet war kein Musiker.

5. Antithese der Teleologie. Trendelenburg.

Spinoza verneint die Zwecke überhaupt, die natürlichen ebensowohl als die moralischen, und läßt in der gesammten Weltordnung kein anderes Vermögen und keinen anderen Zusammenhang gelten als die bloße Causalität. Hier erhebt sich gegen seine Lehre die auf den Zweckbegriff oder die Teleologie gegründete Weltansicht. Im Interesse dieser Weltansicht hat es neuerdings Trendelenburg unternommen zu zeigen, daß die eigenthümliche und bedeutsame Stellung, welche unter den philosophischen Systemen die Lehre Spinoza's der Teleologie gegenüber einnimmt, unhaltbar sei. Man darf die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme machen und von hier aus die Standpunkte bestimmen, welche in den Systemen der Philosophie herrschen und geherrscht haben. Es giebt Systeme, die Alles durch Zwecke erklären. Es giebt andere, die jenen entgegengesetzt sind, indem sie die Zwecke verneinen und durch das (conträre) Gegentheil des Zweckbegriffs Alles erklären wollen: nämlich bloß durch wirkende Ursachen oder mechanische Causalität. Trendelenburg nennt die Systeme der ersten Art teleologisch, die der zweiten mechanisch oder materialistisch. Beispiele der teleologischen Weltansicht sind das platonische, aristotelische, stoische System, die christliche Theologie. Ein Beispiel der entgegengesetzten mechanischen oder materialistischen Weltansicht ist die atomistische Philosophie Demokrits.

Nicht alle Systeme fallen unter diesen Gegensatz. Es giebt

ſolche, die beides zugleich, und ſolche, die keines von beiden ſind. Jene, die beides zugleich ſind, können entweder beide Principien trennen und in dieſer Trennung bejahen, indem ſie jedes ein beſonderes, ihm eigenthümliches Gebiet beherrſchen laſſen; oder ſie vereinigen beide Begriffe, indem ſie die Cauſalität oder die wirkenden Urſachen als dienendes Princip den Zweckurſachen unterordnen. Wenn ſie beide Begriffe trennen und in dieſer Trennung gelten laſſen, ſo werden die Syſteme dualiſtiſch ausfallen und in dem einen ihrer Theile teleologiſch, in dem anderen mechaniſch verfahren. Als Beiſpiel eines ſolchen dualiſtiſchen Syſtems nimmt Trendelenburg die Lehre Descartes'.

Die Lehre Spinoza's iſt keines von beiden. Sie iſt weder teleologiſch noch mechaniſch (materialiſtiſch). Eben hierin beſteht nach Trendelenburg der eigenthümliche Charakter dieſes Syſtems. Wenn der Gedanke den Grund beſtimmt und erleuchtet, aus welchem die Dinge hervorgehen, dann iſt die Erklärungsart der Dinge teleologiſch, dann iſt das Denken wirkſam in allen Dingen, alſo auch in der Bildung der Körper. Wenn aber der Grund, aus welchem die Dinge hervorgehen, dem Gedanken völlig fremd iſt, ſo müſſen die Dinge aus einem blinden Grunde und durch eine blinde Nothwendigkeit erklärt werden d. h. materialiſtiſch und mechaniſch. Dann iſt die Materie und ihre Kraft in allen Dingen wirkſam, alſo auch in der Bildung des Gedankens, in der Erzeugung des Geiſtes. Wenn aber das Denken in der Bildung der Körper und die Materie oder Ausdehnung in der Bildung des Gedankens *gar nichts* vermag, ſo iſt die teleologiſche Erklärungsweiſe ebenſo unmöglich als die materialiſtiſche (mechaniſche). Das iſt der Fall, wenn Denken und Ausdehnung vollkommen getrennt ſind und jedes von dem anderen vollkommen unabhängig. Nun begreift Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden in der

Subſtanz vereinigten, aber in ihrer Wirkſamkeit von einander völlig getrennten und völlig unabhängigen Attribute, deren jedes urſprünglicher Natur iſt. Daher iſt ſein Syſtem weder teleologiſch noch materialiſtiſch. In dieſes Verhältniß der beiden Attribute ſetzt darum Trendelenburg den „Grundgedanken" Spinoza's. Er hat dann weiter das Intereſſe, zu zeigen, wie Spinoza in der Entwicklung ſeiner Lehre dieſem Grundgedanken derſelben untreu wird, wie er aus dem bloßen, von der Materie unabhängigen Denken die inadäquaten Ideen ebenſo wenig erklären kann, als aus der völlig gedankenloſen Materie, alſo die inadäquaten Ideen nicht erklärt; wie er die adäquaten als den „beſſeren Theil des Geiſtes" bezeichnet, alſo unwillkürlich in die teleologiſche Vorſtellungsweiſe geräth, die er im Principe verneint; wie darum der „Erfolg" dieſes ganzen Syſtems zuletzt darin beſteht, daß ſein Grundgedanke ſcheitert. Man beweiſt den eigenen Standpunkt, wenn man alle entgegengeſetzten Standpunkte widerlegt. Trendelenburg hatte das Intereſſe, zu Gunſten des eigenen Standpunktes einen jener indirecten Beweiſe zu führen, indem er dieſe Charakteriſtik und Kritik der Lehre Spinoza's verſuchte. Sie ſind der Ausdruck ſeiner Antitheſe.

Laſſen wir den Erfolg und halten wir uns an den „Grundgedanken" Spinozas, den Trendelenburg nicht richtig beſtimmt hat. Das Verhältniß der Attribute iſt nicht der Grundgedanke Spinoza's, wie denn dieſes Verhältniß auch erſt im zweiten Buche der Ethik zur ausdrücklichen Entſcheidung kommt. Das Verhältniß der Attribute iſt ſchon deßhalb nicht der Grundgedanke Spinoza's, weil das Attribut nicht der Grundbegriff iſt. Der Grundbegriff iſt Gott oder die Subſtanz.

Auch der Gegenſatz von Teleologie und Materialismus (Mechanismus), worauf Trendelenburgs Unterſuchung fußt, iſt keines-

wegs zutreffend. Teleologie und Materialismus ſind ſo wenig entgegengeſetzt, als Materialismus und Mechanismus identiſch ſind. Man kann die Materie als alleinigen Grund der Dinge bejahen, ohne die Zwecke zu verneinen. Man kann der Materie ſelbſt typiſche oder zweckthätige Kräfte inwohnen und alſo die Materie zweckthätig wirken laſſen. Es giebt, um den kantiſchen Ausdruck zu brauchen, einen Standpunkt des Hylozoismus, der beides zugleich iſt: materialiſtiſch und teleologiſch.

Ebenſo wenig iſt Materialismus und Mechanismus identiſch. Warum ſoll nur die Materie es allein ſein, die mechaniſch und bloß mechaniſch wirkt? Sie kann auch zweckthätig wirken, und das Denken auch mechaniſch. Wenn Trendelenburg die bloße Cauſalität (im Gegenſatz zur zweckthätigen) der mechaniſchen gleichſetzt, wogegen wir nichts einwenden, ſo wird in der Lehre Spinoza's das Denken als ein Vermögen begriffen, welches bloß mechaniſch wirkt, als die Kraft einer bloß wirkenden Urſache. Wie alſo iſt es möglich, von Spinoza zu ſagen, daß ſein Syſtem weder teleologiſch noch mechaniſch ſei, da dieſes Syſtem dem Begriff der wirkenden Cauſalität völlig gleichkommt, alſo in dieſem Sinn nichts anderes iſt als mechaniſch?

Wie aber iſt Trendelenburg dazu gekommen, die wirkende oder mechaniſche Cauſalität gleichzuſetzen der materiellen oder gedankenloſen? Er nimmt als den höchſten Gegenſatz, der in den Dingen exiſtirt, die blinde Kraft und den bewußten Gedanken; dieſen Gegenſatz zu begreifen und richtig zu verſöhnen, ſei das Grundproblem aller Philoſophie. Eingeführt wird von ihm der Gegenſatz unter der Form der blinden Kraft und des bewußten Gedankens; dann gilt ohne die nähere Beſtimmung daſſelbe Verhältniß zwiſchen Kraft und Gedanke ſchlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke ſind einander allerdings entgegengeſetzt,

nicht weil die eine Seite Kraft und die andere Gedanke, sondern weil jene blind und diese bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keinen Gegensatz. Ist das Denken nicht auch Kraft? Ist es namentlich bei Spinoza etwas anderes als Kraft, als unendliche, wirksame, nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Kraft? Nennt Spinoza das Denken nicht selbst „infinita cogitandi potentia“? Ist nicht der Begriff des Attributs bei Spinoza vollkommen gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kraft?

Wenn man Kraft und Gedanke als Gegensätze behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch sei mit der blinden, gedankenlosen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie oder Ausdehnung; daß es nur materielle Kräfte gebe, daß also der Begriff der wirkenden Causalität vollkommen eines sei mit dem Materialismus. Auf dieser Annahme beruht Trendelenburgs Grundanschauung der Lehre Spinoza's. Sie hängt von der Voraussetzung ab, daß Kraft und blinde Kraft und Materie oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Und wie verhält sich dazu die Lehre Spinoza's? Hier sind Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe des Attributs, im Begriffe der Kraft; jenes ist die denkende, diese ist die materielle (blinde) Kraft. Die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die Kraft der Materie erzeugt die Bewegung; aber keine der beiden Kräfte handelt nach Zwecken, sondern jede nach demselben Gesetz und derselben Ordnung wirkender Causalität. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza vollkommen eines in der Verneinung der Zwecke, vollkommen eines in der Bejahung der Causalität, derselben Causalität: darum erzeugen beide unabhängig von einander dieselbe Ordnung der Dinge.

Etwas ganz Anderes also ist Trendelenburgs Grundan-

ſchauung der Lehre Spinoza's, etwas ganz Anderes iſt dieſe Lehre ſelbſt. Teleologie und Materialismus ſind nicht entgegengeſetzt. Materialismus und Mechanismus ſind nicht identiſch, ſo wenig als blinde Kraft und Kraft als ſolche identiſch ſind. Teleologie und wirkende Cauſalität ſind Gegenſätze. Wenn man aus dem Geſichtspunkte dieſes Gegenſatzes den Spinozismus betrachtet, ſo darf man in keinem Falle ſagen: er iſt weder das eine noch das andere, weder teleologiſch noch mechaniſch im Sinne der wirkenden Cauſalität; ſondern man muß ſagen: er iſt die vollkommene Bejahung der wirkenden Cauſalität und die vollkommene Verneinung der Teleologie; er ſteht in dieſem Gegenſatz durchaus auf der einen Seite und durchaus gegen die andere. Was alſo Trendelenburg als den Grundgedanken Spinoza's beſtimmt hat, iſt dieſer Grundgedanke nicht. Was wir demnach hier geſcheitert finden, iſt zunächſt nicht der Grundgedanke Spinoza's*).

III.

Die inneren Widerſprüche des Syſtems.

1. Gott und die Liebe Gottes.

Wie verhält es ſich nun mit dem wirklichen Princip und deſſen folgerichtiger Entwicklung in der Lehre Spinoza's? Vergleichen wir zur einfachen Auflöſung dieſer Frage den Grundbegriff des Syſtems mit dem letzten Gedanken, in welchem die Kette der Folgerungen ſchließt und das Syſtem ſich vollendet.

---

*) A. Trendelenburg. Ueber Spinoza's Grundgedanken und deſſen Erfolg. Akad. der Wiſſenſch. 1849. Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. Bd. II. 1855.

Das Princip des ganzen Syſtems iſt die Subſtanz oder Gott als die erſte, einzige, innere, freie Urſache aller Dinge. Der höchſte Folgebegriff, in dem das Ganze ſich abſchließt, iſt die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. Dieſer Begriff erſchien bei der erſten, in die Darſtellung des Syſtems verſenkten Betrachtung als der Ausdruck einer in ſich vollendeten Harmonie, gleichſam als der Schlußaccord der ganzen Lehre. Wenn wir die Sache aber genauer und näher erwägen, ſo ſind die beiden Begriffe keineswegs in einem ſolchen vollkommenen Einklange. Das Weſen Gottes mußte ſo begriffen werden, daß zur Natur deſſelben weder Verſtand noch Wille gehören konnten. Wenn aber Gott den Intellect von ſich ausſchließt: wie kann dieſer Gott ein intellectuelles Verhältniß zu ſich ſelbſt einnehmen? In Gott giebt es keine Affecte, alſo auch keine Freude. Wie kann Spinoza ſagen, daß ſich Gott ſeiner eigenen Vollkommenheit erfreue*)? Nun iſt Liebe eine Art der Freude. Wenn Gott ſich nicht freuen kann, ſo kann er auch nicht lieben. Wie alſo kann von einer Liebe Gottes geredet werden? Gott iſt das vollkommen unendliche, darum unbeſchränkte, alſo unperſönliche und ſelbſtloſe Weſen. Wenn Gott kein Selbſt iſt, ſo giebt es in ihm auch keine Beziehung zu ſich ſelbſt, ſo kann er auch nicht ſich ſelbſt lieben. Wie kann alſo Gott eine Liebe zu ſich ſelbſt haben? So widerſpricht die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu ſich ſelbſt dem Weſen Gottes: erſtens weil ſie intellectuell, zweitens weil ſie Liebe, drittens weil ſie reflexiv (Beziehung auf das eigene Selbſt) iſt. So widerſpricht in allen Punkten der letzte Folgebegriff der Lehre Spinoza's dem erſten Grundbegriff derſelben.

*) Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet infinita perfectione.

2. Die göttliche Cauſalität und die menſchliche Freiheit.

Die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt in Wahrheit nichts anderes als unſere Liebe zu Gott, als jener amor Dei intellectualis, dem die Erkenntniß beiwohnt, daß Gott nicht wiederlieben kann. Dieſe unſere Liebe zu Gott iſt der affectvolle Ausdruck unſerer klaren Erkenntniß Gottes, und dieſe Erkenntniß iſt der Grund unſerer Freiheit.

Das Syſtem beginnt mit der göttlichen Cauſalität und endet mit der menſchlichen Freiheit. Gott iſt die einzige oder alleinige Urſache aller Dinge. Wenn ich von dem, was in oder außer mir geſchieht, die alleinige Urſache bin, ſo bin ich thätig und frei; in jedem andern Falle bin ich leidend und unfrei. Es giebt keine andere Freiheit als die unbedingte Cauſalität; es giebt keine andere unbedingte Cauſalität als die göttliche. Gott iſt demnach das einzige freie Weſen. Dem widerſpricht die Behauptung der menſchlichen Freiheit. Die göttliche Cauſalität und die menſchliche Freiheit verhalten ſich, wie eine Bejahung und deren contradictoriſche Verneinung. So widerſtreitet in dem Syſteme Spinoza's dem Grundſatz der höchſte der Folgeſätze.

3. Gott und die Erkenntniß Gottes.

Unmöglichkeit der adäquaten Erkenntniß.

Der Grund unſerer Freiheit iſt unſere Erkenntniß Gottes, in der ſich die klare Erkenntniß der Dinge vollendet. Zuerſt iſt Gott das wirkende Weſen der Dinge, zuletzt iſt er das erkannte Weſen der Dinge. Als das wirkende Weſen iſt er die Urſache aller Dinge; als das erkannte Weſen iſt er ein Gegenſtand des menſchlichen Geiſtes, alſo das Object eines einzelnen Dinges. Offenbar iſt eine auffallende Differenz zwiſchen dem Daſein der wirkenden und dem Daſein der erkannten Subſtanz; jene exiſtirt

im unendlichen Univerſum oder in der Ordnung aller Weſen, dieſe exiſtirt im menſchlichen Geiſte oder in dem Verſtande eines einzelnen Weſens. Als Object des menſchlichen Geiſtes iſt die Subſtanz gegenwärtig in einer endlichen Erſcheinung, eingefaßt in die Perſpective eines determinirten Weſens, alſo iſt ſie nicht mehr, was ſie im Anfange war: ens absolute indeterminatum.

Aus dem Weſen Gottes kann die Erkenntniß Gottes nicht folgen. Denn die Erkenntniß iſt nur möglich durch den Intellect, und der Intellect iſt in dem Weſen Gottes nicht möglich. So iſt die Bedingung, aus welcher die Erkenntniß allein folgt, von der Natur Gottes ausgeſchloſſen.

Die Erkenntniß Gottes folgt aus dem menſchlichen Geiſte. Aber der menſchliche Geiſt iſt ein Modus Gottes, ein endlicher, zufälliger Modus, er iſt ein Ding unter Dingen, eine Wirkung unter Wirkungen, ein Glied im Cauſalnexus der Natur. Wie iſt es möglich, daß ein ſolches Glied ſich von dem geſammten Cauſalnexus, in den es verflochten iſt, unterſcheidet? Iſt es nicht in dem Augenblick, wo es ſich von dem Cauſalnexus unterſcheidet, ſelbſt davon ausgenommen? Wenn es ſich aber vermöge ſeiner Natur nicht davon unterſcheiden kann, wie iſt es möglich, daß es ſich den Cauſalnexus objectiv macht? Wie iſt es möglich, daß es denſelben erkennt? Wie iſt es möglich, daß es die ewige Urſache dieſes Cauſalzuſammenhangs erkennt, von dem es ſelbſt gehalten, in den es verflochten iſt? Wie alſo ſoll der menſchliche Geiſt im Stande ſein, Gott zu erkennen: er, der als einzelnes Weſen in das Gebiet der mittelbaren Wirkungen gehört, ihn, der die erſte Urſache aller Dinge ausmacht? Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich ſie in mein Object verwandle. Eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig ſein kann: eine ſolche Macht kann auch nie mein Object

werden, mein erkennbares Object. Alſo iſt es unmöglich, daß der menſchliche Geiſt Gott erkennt. Dieſe Erkenntniß widerſpricht ſowohl der Natur Gottes als der Natur des menſchlichen Geiſtes.

Was aber der menſchliche Geiſt nicht vermag, das vermag ebenſo wenig oder noch weniger ein anderer endlicher Modus, ein anderes einzelnes Ding. Jedes einzelne Ding gehört in die Kette der mittelbaren Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt. Keine dieſer mittelbaren Wirkungen kann ſich von der Kette, in die ſie eingeſchloſſen iſt, ausnehmen und unterſcheiden; keine kann ſich die abſolute Urſache, von der ſie abhängt, objectiv machen; in keinem einzelnen Dinge iſt daher die Idee Gottes möglich. Was aber überhaupt kein Modus vermag, das kann auch nicht durch den Inbegriff aller Modi zu Stande kommen; das iſt auch in dem unendlichen Verſtande als dem Inbegriff aller Ideen nicht möglich.

Nach Spinoza verhält ſich der unendliche Verſtand zum endlichen, wie das Ganze zum Theil, die Erkenntniß des unendlichen Verſtandes zur menſchlichen, wie die Bedingung zum Bedingten. Da die Bedingung iſt, ſo iſt auch das Bedingte (die Erkenntniß im menſchlichen Geiſt): ſo ſchließt Spinoza. Da das Bedingte nicht iſt, ſo iſt auch die Bedingung nicht (die Erkenntniß im unendlichen Verſtande): ſo lautet der contradictoriſche Gegenſchluß.

Alſo kann die Erkenntniß Gottes weder durch Gott noch durch den unendlichen Verſtand noch durch den endlichen Verſtand (den menſchlichen Geiſt) ſtattfinden. Sie iſt demnach in der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza begreift, überhaupt unmöglich. Da nun eine wahre Erkenntniß der Dinge bloß möglich iſt durch die Erkenntniß Gottes, ſo müſſen wir mit dieſer auch jene verneinen; ſo müſſen wir erklären, daß alle adäquate Erkenntniß unmöglich erſcheint, wenn die Bedingungen gelten, welche die Lehre Spinoza's feſtſtellt.

4. Der menſchliche Geiſt und die Empfindungen des Körpers.

Unmoglichkeit der inadäquaten Erkenntniß.

Der menſchliche Geiſt iſt nach Spinoza die Idee des Körpers, er iſt die Idee oder der Verſtand eines einzelnen wirklichen Dinges. Daſſelbe gilt von jedem andern Modus. Warum alſo iſt nicht jedes andere einzelne Ding auch die Erkenntniß ſeines Körpers und ſeiner ſelbſt in demſelben Maße als der menſchliche Geiſt? Weil der menſchliche Geiſt ſeinem Vermögen nach um ſo viel vollkommener iſt, als die andern Geiſter oder die Ideen der andern Dinge. Er iſt die Idee des menſchlichen Körpers, und der menſchliche Körper iſt um ſo viel vollkommener als die andern Körper. Der menſchliche Geiſt unterſcheidet den Körper, deſſen Idee er iſt, von allen andern Körpern; er begreift dieſen Körper als den ſeinigen; er begreift dadurch zugleich ſich ſelbſt. Er ſtellt dieſen Körper als den ſeinigen vor, indem er ihn empfindet. Aber der Geiſt iſt ſeiner Natur nach bloß denkend; das Denken iſt ſeiner Natur nach vollkommen unabhängig von der Ausdehnung, der Geiſt alſo unabhängig vom Körper und von ſich aus mit dem letzteren in keiner unmittelbaren Gemeinſchaft. Alſo kann es auch der Geiſt nicht ſein, der den Körper empfindet; wenn daher Empfindungen ſtattfinden, ſo können ſie nur im Körper ſein, und nur die Ideen derſelben ſind im Geiſt. Die Affectionen des menſchlichen Körpers ſind Empfindungen: eben darin unterſcheidet ſich der menſchliche Körper von den andern, eben dieſer Unterſchied erklärt die größere Vollkommenheit des menſchlichen Körpers und damit zugleich die des menſchlichen Geiſtes.

Aber hier gerathen wir mit Spinoza in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Körper ſind nur ausgedehnt und darum nur be-

wegt; der menſchliche Körper unterſcheidet ſich durch den Reichthum ſeiner Zuſammenſetzung, durch den Complex ſeiner Bewegungen von andern Körpern, durch nichts weiter. Wenn alſo der menſchliche Körper Empfindungen hat, ſo können dieſe Empfindungen nur Bewegungen ſein, ſo ſind es die Bewegungen, die ſich hier in Empfindungen verwandeln. Aber wie iſt das möglich? Wie kann Bewegung jemals Empfindung werden? Das hat Spinoza ſo wenig erklärt als ein Anderer, ſo wenig als es ſich überhaupt erklären läßt. Wenn aber die Bewegungen als ſolche niemals Empfindungen werden können, wenn aus dem bloßen Mechanismus der Zuſammenſetzung und Bewegung ſich die Empfindung nie begreifen läßt, ſo kann ſie auch nicht im Körper ſtattfinden, und da der Geiſt unter dem Geſichtspunkte Spinoza's nur Ideen, aber nicht Empfindungen haben kann, ſo ſind die Empfindungen, da ſie weder aus dem Körper noch aus dem Geiſte hervorgehen können, überhaupt unmöglich.

Iſt aber der menſchliche Körper empfindungsfähig vermöge ſeiner Bewegungen, ſo müſſen es auch die anderen Körper ſein. Warum ſind ſie es nicht? Die thieriſchen Körper haben Empfindungen ſo gut als der menſchliche. Warum ſind die thieriſchen Seelen nicht in demſelben Maße erkenntnißfähig als die menſchlichen?

Bei Spinoza ſind die Empfindungen und ſinnlichen Vorſtellungen körperliche Vorgänge, ſie ſind Affectionen des menſchlichen Körpers. Was wären auch die Ideen dieſer Affectionen, von denen Spinoza ſo viel redet, wenn ſie nicht Ideen der Empfindungen wären? Wenn dieſe Ideen ſelbſt die Empfindungen wären, ſo könnten die Affectionen nur Bewegungen ſein; dann müßten die Ideen dieſer Affectionen Ideen gewiſſer Bewegungen ſein, was ſie offenbar nicht ſind; der menſchliche Geiſt, indem er em-

pfindet, müßte dann gewiſſe Bewegungen vorſtellen, was offenbar der Fall nicht iſt. Alſo ſind die Ideen der körperlichen Affectionen nicht ſelbſt Empfindungen, alſo fallen die Empfindungen bei Spinoza (nicht mit den Ideen, ſondern) mit den körperlichen Affectionen zuſammen.

Hier haben wir das Dilemma deutlich vor uns, in das ſich die Lehre Spinozas verſtrickt. Die Empfindungen ſind entweder die Ideen der körperlichen Affectionen oder ſie ſind dieſe Affectionen ſelbſt d. h. Bewegungen. Ideen der Affectionen können ſie nicht ſein, denn die Empfindungen wären dann Ideen gewiſſer Bewegungen, und das ſtreitet mit der Lehre Spinoza's, mit der Erfahrung, mit der Natur der Empfindung. Bewegungen können die Empfindungen nicht ſein; das ſtreitet mit der Natur der Empfindung, die ſich aus der bloßen Bewegung nicht erklärt.

Die Lehre Spinoza's kann demnach die Empfindungen nicht erklären. Die Ideen der Empfindungen ſind aber die inadäquaten Ideen, überhaupt die Quelle aller inadäquaten Erkenntniß, die Elemente der menſchlichen Imagination. Iſt die Empfindung unerklärlich, ſo gilt daſſelbe auch von den Ideen der Empfindungen, ſo iſt auch die inadäquate Erkenntniß unerklärlich.

Unter dem Geſichtspunkt Spinoza's iſt daher weder die adäquate noch die inadäquate Erkenntniß, alſo die Erkenntniß in keiner ihrer Formen zu begreifen; vielmehr muß ſie nach allen Bedingungen, die hier als die oberſten gelten, in jeder Art unmöglich erſcheinen.

5. Die klare Erkenntniß im Widerſtreit mit Subſtanz und Modus.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß widerſpricht dem

Weſen Gottes eben ſo ſehr als dem des menſchlichen Geiſtes. Gott als die ſchrankenloſe Subſtanz ohne Verſtand und Wille kann weder ſelbſt erkennen noch von einem andern Weſen erkannt werden: er kann nicht Erkenntnißobject ſein. Der menſchliche Geiſt als Modus oder als Glied im Cauſalnerus der Dinge, als eine unter den abhängigen, mittelbaren, zufälligen Wirkungen, kann ſich das Weſen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnißſubject ſein.

Alſo ſtreitet die Möglichkeit der klaren Erkenntniß mit der Natur ſowohl der Subſtanz als des Modus. Spinoza begreift Gott als die eine und einzige Subſtanz und alle anderen Dinge als deren Modi, das heißt: er begreift die Ordnung der Dinge als Natur in der Form der bloßen Cauſalität. In dieſer Ordnung der Dinge iſt eine rationale Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Hier iſt in dem Syſteme Spinoza's der Widerſpruch zwiſchen Rationalismus und Naturalismus. Die Grundzüge dieſer Lehre erheben ſich gegen einander.

Wenn die Welt in der That ſo wäre, wie ſie von Spinoza begriffen wird, ſo wäre vollkommen unbegreiflich, wie in einer ſolchen Ordnung der Dinge eine ſolche Erkenntniß zu Stande kommt. Wenn der Spinozismus als Weltordnung möglich iſt, ſo iſt er als Philoſophie oder als Erkenntniß dieſer Weltordnung unmöglich. Iſt der menſchliche Geiſt in Wahrheit bloß ein endlicher und zufälliger Modus, ſo kann aus einem ſolchen Dinge nie ein welterkennendes Weſen, nie ein Spinoza werden: ſo wenig als aus dem Dreieck ein Mathematiker! In der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza als die wahrhaft wirkliche, als die allein wahrhafte begreift, iſt alles möglich, nur er ſelbſt nicht, nur kein Spinoza, der dieſe Ordnung erkennt. Aus der einen, ſchrankenloſen Subſtanz folgt ſo wenig die Erkenntniß, als aus dem bloßen Raume die Mathematik.

6. Die unklare Erkenntniß in Widerſtreit mit dem Verhältniß der Attribute.

Die unklare Erkenntniß beruht auf den unklaren oder inadäquaten Ideen, welche die Empfindungen vorſtellen. Es giebt keine unklare Erkenntniß, wenn es im Geiſt nicht Ideen der Empfindungen giebt. Es giebt nur dann im Geiſt Ideen der Empfindungen, wenn es im Körper Empfindungen giebt, d. h. wenn die Empfindungen gleich ſind den körperlichen Affectionen oder gewiſſen Bewegungen des Körpers.

Nun aber laſſen ſich aus bloßen Bewegungen niemals die Empfindungen erklären. So lange alſo die Körper bloß bewegungsfähig ſind, ſind ſie nicht empfindungsfähig. Die Bewegung erzeugt den Eindruck. Die Empfindung iſt die Perception des Eindrucks. Die Körper aber ſind bloß bewegungsfähig, ſo lange ſie nichts anderes ſind, als Modi der Ausdehnung, ſo lange die Ausdehnung nichts anderes iſt als das Gegentheil des Denkens. Sind Denken und Ausdehnung entgegengeſetzte Attribute, ſo ſind die Körper bloß bewegungsfähig und bewegt, ſo iſt kein Körper empfindungsfähig, er mag noch ſo zuſammengeſetzt und in ſeinen Bewegungen noch ſo complicirt ſein; ſo ſind die Affectionen des menſchlichen Körpers keine Empfindungen, ſo ſind die Ideen dieſer Affectionen nicht die Ideen empfundener Eindrücke, alſo nicht unklare Ideen: alſo iſt auch die unklare Erkenntniß und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß ſtreitet mit der Natur der Subſtanz und der Modi, mit der Natur Gottes und des menſchlichen Geiſtes, wie ſie Spinoza begreift. Die Möglichkeit der unklaren Erkenntniß ſtreitet mit dem Verhältniß der beiden Attribute, wie Spinoza daſſelbe feſtſtellt. Alſo ſtreitet die Erkenntniß

in jeder Form mit den Grundbegriffen der Lehre Spinoza's: Subſtanz, Modus, Attribut.

7. Widerſtreit zwiſchen Subſtanz und Modus. Gott und die Dinge.

Aber auch dieſe Grundbegriffe ſelbſt ſind in Widerſtreit mit einander. Gott iſt die innere Urſache aller Dinge: omnium rerum causa immanens. Iſt Gott in der That dieſe immanente Urſache?

Gott iſt Subſtanz, die Dinge ſind Modi. Die Subſtanz iſt ihrem Weſen nach unendlich, ſchrankenlos, unbedingt, nothwendig; die Modi ſind ihrem Weſen nach endlich, beſchränkt, bedingt, zufällig. Jene iſt vollkommen indeterminirt, dieſe ſind vollkommen determinirt. Die Subſtanz iſt urſprünglich und frei, die Modi ſind abgeleitet und unfrei; jene iſt ewige Urſache, dieſe ſind vergängliche Wirkungen. Was haben die Dinge noch mit dem Weſen Gottes gemein, wenn ſie demſelben in allen ihren Beſchaffenheiten ſo vollkommen ungleich ſind? Wo alſo bleibt jene ausdrücklich erklärte Immanenz des göttlichen Weſens? Wäre Gott als die Subſtanz, als die urſprüngliche Macht, als die wirkende Natur, die er iſt, den Dingen wirklich immanent, ſo müßten dieſe ſelbſt Subſtanzen, ſelbſt urſprüngliche Weſen, ſelbſt wirkende Naturen ſein. Aber ſie ſind das Gegentheil von alle dem, was ſie ſein müßten, wenn Gott in Wahrheit die innere Urſache aller Dinge wäre. Zwiſchen Subſtanz und Modus iſt eine Kluft, eine Ungleichheit, die einen neuen Dualismus einführt, der mit dem Princip der wirklichen und durchgreifenden Immanenz ſtreitet. Die Subſtanz ſoll den Dingen immanent ſein; in Wahrheit iſt ſie ihnen ſo wenig immanent als der Ohnmacht die Macht.

IV.

Die Löſung der Widerſprüche.

Uebergang zu Leibnitz.

Die Widerſprüche liegen am Tage. Sie folgen ſämmtlich aus der Natur und dem Charakter des Syſtems: aus dieſer Vereinigung des Rationalismus, der alles Irrationale ausſchließt, und des Naturalismus, der Alles verneint, was dem Begriff der bloßen Cauſalität widerſtreitet.

Mit dem Weſen Gottes ſtreitet die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt; mit der göttlichen Cauſalität ſtreitet die menſchliche Freiheit. Mit dem Begriff der Subſtanz ſtreitet deren Erkennbarkeit durch den menſchlichen Geiſt; die Erkenntniß der Subſtanz durch den menſchlichen Geiſt widerſtreitet der Natur des letzteren, dem Begriffe des Modus. Mit dem Begriffe des Körpers ſtreitet die Möglichkeit der Empfindung; ſie widerſtreitet ebenſo ſehr dem Begriffe des Geiſtes: ſie iſt weder in dem Geiſt, als dem Gegentheile des Körpers, noch in dem Körper, als dem Gegentheile des Geiſtes, möglich. Alſo ſtreitet die Möglichkeit der Empfindung und damit auch die Möglichkeit der inadäquaten Ideen mit dem Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, welches ſelbſt eine Folge iſt des Verhältniſſes zwiſchen Denken und Ausdehnung. Alſo ſtreitet die inadäquate Erkenntniß mit dem Verhältniß der Attribute. Endlich das Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Modus ſtreitet mit der Immanenz der Subſtanz, die den regulativen Grundbegriff des ganzen Syſtems ausmacht.

Dieſes Syſtem der Erkenntniß iſt mit dieſem Syſtem der Naturordnung nicht zu vereinigen: dieſer Rationalismus nicht mit dieſem Naturalismus.

1. Die Substantialität der Dinge.

Die Möglichkeit der Erkenntniß gilt, denn ihre Verneinung wäre die Verneinung der Philosophie. Sie muß aber in Einklang gesetzt werden mit der Natur der Dinge. Wenn der menschliche Geist im Stande ist, die Dinge zu erkennen, so ist er kein bloßer Modus, so gilt dasselbe auch vom menschlichen Körper, also überhaupt von der menschlichen Natur. Wenn aber der Mensch aufhört Modus zu sein, so gilt dasselbe von allen Dingen überhaupt, denn sie sind von dem Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang auf, der die Dinge im natürlichen Causalnexus verknüpfte; diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert: die Glieder sämmtlich lösen sich los und bilden jedes ein besonderes Wesen für sich, nicht eine Kette einzelner Modi, sondern eine Fülle einzelner Substanzen, die nicht ein einziges Wesen ausmachen, sondern nur desselben Wesens sind: eine Fülle gleichartiger, nur dem Grade nach verschiedener Substanzen.

2. Die Einheit des Attributs oder die vorstellende Kraft.

Die menschliche Erkenntniß schließt die Möglichkeit des Irrthums in sich; der Irrthum besteht in den inadäquaten oder unklaren Ideen, die nicht möglich sind ohne Empfindung. Die Möglichkeit der Empfindung gilt und muß also mit der menschlichen Natur in Einklang gesetzt werden. So lange Körper und Geist, Ausdehnung und Denken einander ausschließen, ist die Empfindung unmöglich; das Verhältniß der Attribute hört darum auf in seiner bisherigen Form zu gelten. Bei Descartes waren Denken

und Ausdehnung die Weſensbeſchaffenheiten entgegengeſetzter Subſtanzen; bei Spinoza ſind ſie die entgegengeſetzten Kräfte derſelben einen Subſtanz; bei Beiden ſind ſie einander entgegengeſetzt. Dieſer Gegenſatz verliert jetzt ſeine Geltung. Denken und Ausdehnung ſind eine und dieſelbe Kraft in verſchiedenen Formen; Denken und Bewegung ſind Aeußerungen derſelben Kraft, die ſich in verſchiedenen Graden ausprägt und entwickelt: alſo einer formgebenden, zweckthätigen oder vorſtellenden Kraft, die das Attribut jedes Dinges oder, genauer geſagt, das Weſen jeder Subſtanz ausmacht. Die Dinge müſſen begriffen werden als Subſtanzen und dieſe Subſtanzen als eine zahlloſe Fülle vorſtellender Kräfte, die ſtufenmäßig fortſchreiten von der niedrigſten bis zur höchſten.

3. Das Princip der Individualität oder Monade.

Daß die Dinge ſelbſt Subſtanzen ſind und als ſolche begriffen werden müſſen: zu dieſer Folgerung nöthigt uns zuletzt das Princip der Immanenz, der Begriff Gottes als der inneren Urſache aller Dinge. Die Subſtanz exiſtirt nur dann wahrhaft in jedem Dinge, wenn jedes Ding Subſtanz iſt. Aber die Dinge ſind beſchränkt. Die Subſtanz hört alſo auf, ſchrankenlos zu ſein, denn als ſolche iſt ſie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von Außen darf die Subſtanz nicht beſchränkt oder beſtimmt werden, denn ſonſt wäre ſie nicht Subſtanz, ſondern Modus. Alſo muß jetzt die Subſtanz gedacht werden als durch ſich ſelbſt beſchränkt, als ein ſelbſtbeſchränktes, ſelbſteigenthümliches Weſen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht ſich der Gegenſatz aus zwiſchen der Subſtanz und der Natur des einzelnen Dinges. Das Individuum iſt Einzelſubſtanz.

Alſo muß jetzt das Weſen der Dinge begriffen werden als eine zahlloſe Fülle individueller Subſtanzen, deren jede eine vorſtellende Kraft ausmacht. In dieſer Kraft bildet jedes Individuum eine untheilbare, weſensvolle Einheit, eine wirkliche Monas. In dem Begriff der Monade liegt daher die nächſte Löſung der Probleme, die aus der Lehre Spinoza's hervorgehen.

Spinoza ſelbſt hat in dem höchſten Begriffe ſeines Syſtems die Gleichung vollzogen und ausgeſprochen zwiſchen Subſtanz und Modus. Er hat den Modus innerhalb ſeiner Schranke zur Unendlichkeit der Subſtanz erweitert und in die Unendlichkeit der Subſtanz die Selbſtbeſchränkung aufgenommen. „Unſere Liebe zu Gott iſt die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.“ Indem wir Gott lieben, liebt Gott ſich ſelbſt. Erklärt dieſer Ausſpruch nicht die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens? Der freie, in die Betrachtung Gottes verſenkte Menſchengeiſt iſt gleich der Subſtanz; das göttliche Weſen, das ſich ſelbſt liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, iſt gleich dem Menſchen. So hat Spinoza ſelbſt Subſtanz und Modus (Gott und Menſch) einander gleich gemacht und wider ſeinen eigenen Ausſpruch wirklich den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Die Subſtanz iſt ein Selbſt geworden, und der menſchliche Geiſt iſt in der Erkenntniß und Liebe Gottes ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Weſens. Was aber von einem einzelnen Weſen gilt, das gilt von allen, wenn auch in verſchiedenen Graden. Alle Dinge ſind jetzt durchdrungen von der Subſtanz, und der Gedanke der göttlichen Immanenz iſt erfüllt.

4. Descartes. Spinoza. Leibnitz.

Das Princip der Individualität erklärt: es giebt nicht bloß eine einzige Subſtanz, ſondern zahllos viele. Hier iſt der Gegen-

ſatz zu Spinoza. Das Princip der Individualität erklärt: dieſe zahlloſen Subſtanzen ſind einander nicht entgegengeſetzt und dualiſtiſch geſchieden in Geiſter und Körper, ſondern gleichartige Weſen, vorſtellende Kräfte, die jede in ihrer Weiſe daſſelbe Univerſum ausdrücken und eine einmüthige Weltordnung bilden. Hier iſt der Gegenſatz zu Descartes. So eröffnet ſich mit dieſem Princip eine neue Philoſophie, die Leibnitz begründet im bewußten Gegenſatz zu Descartes und Spinoza.

Die dualiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen Denken und Ausdehnung war der charakteriſtiſche Grundbegriff der carteſianiſchen Lehre. So weit dieſer Dualismus trägt, ſo weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegenſatz der Subſtanzen, aber er bejaht den Gegenſatz der Attribute in der einen Subſtanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualiſtiſchen Unterſcheidung: darum rechnen wir ihn zur Schule Descartes'.

Leibnitz bejaht die Subſtanz als Grundbegriff der Philoſophie: darum rechnen wir ihn noch zu der dogmatiſchen und naturaliſtiſchen Richtung. Aber er verneint gegen Descartes den Dualismus der Subſtanzen; er verneint gegen Spinoza die Einheit der Subſtanz. Er verneint gegen Beide den Dualismus der Attribute, den Gegenſatz zwiſchen Denken und Ausdehnung: darum unterſcheiden wir ihn von der Schule Descartes' und werden in ſeiner Lehre, die den Begriff der Individualität entwickelt, den Uebergang erkennen von der dogmatiſchen Philoſophie zur kritiſchen, wie wir in der Lehre Spinoza's den vollkommenſten und reinſten Ausdruck der dogmatiſchen Philoſophie erkannt haben.

Druck von Fr. Frommann in Jena.

Ao1 1470879